

# ولایت و دیانت

استاد مهدی هادوی تهرانی

مترجم: سید قلبی حسین رضوی

مجمع جهانی اهل الییت علیم السلام

## فہرست مطالب

۶	حرف اول.....
۹	پیش لفظ.....
۱۱	پہلا حصہ.....
۱۱	دین اور سیاست.....
۱۵	دین مرل.....
۱۶	دین خاتم.....
۱۷	دین کی پائیداری اور تغیرات دنیا.....
۲۳	دین میں پائیداری اور تغیرات.....
۲۶	دین اور سیاست.....
۲۶	حضرت امام رضا علیہ السلام اسلامی حکومت.....
۲۹	عیسائی تفکر.....
۳۲	یکولرزم کے دلائل.....
۴۱	اسلام میں مدون و منظم فکر کا نظریہ.....
۴۲	فہرست.....

- ۴۳.....مکتب فکر
- ۴۳.....نظام
- ۴۴.....قوانین
- ۴۵.....دینی عناصر اور حیات بشری کی قلمرو
- ۴۵.....محدود اور عالمگیر عناصر
- ۴۷.....دوسرا حصہ
- ۴۷.....ولایت معصومین اور ولایت فقیہ
- ۵۱.....ولایت کا منہومی تجزیہ
- ۵۳.....ولایت فقیہ کا تاریخی پس منظر
- ۷۱.....\*دواہم نکلتے\*
- ۷۳.....ولایت فقیہ کے دلائل
- ۸۰.....عوام اور ولایت فقیہ
- ۸۵.....رہبر کا انتخاب اور ”شہد دور“
- ۸۷.....ولایت فقیہ یا وکالت فقیہ
- ۹۳.....رہبر کے شرائط اور صفات

- ۹۴..... ولایت فہیہ کے حدود.....
- ۹۹..... فہیہ کی ولایت مطلقہ اور حکومت مطلقہ.....
- ۱۰۰..... اسلام کے نظام سیاسی میں ولایت فہیہ کا مقام.....
- ۱۰۰..... ولایت اور دیگر اجتماعی ادارے.....
- ۱۰۱..... قانون اساسی اور فہیہ کی ولایت مطلقہ.....
- ۱۰۵..... ولایت فہیہ اور آزادی.....
- ۱۰۵..... شہری آزادی: افراط و تفریط.....
- ۱۰۷..... اسلام اور آزادی.....
- ۱۰۸..... ولایت فہیہ اور شہری آزادی.....
- ۱۰۹..... ولایت فہیہ اور حکومت اسلامی.....
- ۱۱۱..... ولایت اور مرجعیت.....
- ۱۱۲..... حکم اور قوی.....
- ۱۱۳..... رہبری سے مرجعیت کی جدائی.....
- ۱۱۴..... متعدد رہبر، متعدد مرجع.....
- ۱۱۵..... غیر رہبر کی تقلید کے حدود.....



## حرف اول

جب آفتاب عالم تاب افق پر نمودار ہوتا ہے کائنات کی ہر چیز اپنی صلاحیت و ظرفیت کے مطابق اس سے فیضیاب ہوتی ہے حتیٰ ننھے ننھے پودے اس کی کرنوں سے سبزی حاصل کرتے اور غنچے و کھیاں رنگ و نکھار پیدا کر لیتی ہیں تاریکیاں کافور اور کچھ و راہ اجالوں سے پر نور ہو جاتے ہیں، پتہ پتہ متمدن دنیا سے دور عرب کی سنگلاخ وادیوں میں قدرت کی فیاضیوں سے جس وقت اسلام کا سورج طلوع ہوا، دنیا کی ہر فرد اور ہر قوم نے قوت و قابلیت کے اعتبار سے فیض اٹھایا۔ اسلام کے مبلغ و موسس سرور کائنات حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ غار حراء سے مثل حق لے کر آئے اور علم و آگہی کی پیاسی اس دنیا کو چشمہ حق و حقیقت سے سیراب کر دیا، آپ کے تمام الہی پیغامات ایک ایک عقیدہ اور ایک ایک عمل فطرت انسانی سے ہم آہنگ ارتقائے بشریت کی ضرورت تھا، اس لئے ۲۳ برس کے مختصر عرصے میں ہی اسلام کی عالمتاب شعاعیں ہر طرف پھیل گئیں اور اس وقت دنیا پر حکمراں ایران و روم کی قدیم تہذیبیں اسلامی قدروں کے سامنے ماند پڑ گئیں، وہ تہذیبی اصنام جو صرف دیکھنے میں اچھے لگتے ہیں اگر حرکت و عمل سے عاری ہوں اور انسانیت کو سمت دینے کا حوصلہ، ولولہ اور شعور نہ رکھتے تو مذہب عقل و آگہی سے رو برو ہونے کی توانائی کھودیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ایک چوتھائی صدی سے بھی کم مدت میں اسلام نے تمام ادیان و مذاہب اور تہذیب و روایات پر غلبہ حاصل کر لیا۔

اگرچہ رسول اسلام ﷺ کی یہ گراں بہا میراث کہ جس کی اہل بیت علیہم السلام اور ان کے پیرووں نے خود کو طوفانی خطرات سے گزار کر حفاظت و پاسبانی کی ہے، وقت کے ہاتھوں خود فرزندان اسلام کی بے توجہی اور ناقداری کے سبب ایک طویل عرصے کے لئے تنگنائیوں کا شکار ہو کر اپنی عمومی افادیت کو عام کرنے سے محروم کر دی گئی تھی، پھر بھی حکومت و سیاست کے عتاب کی پروا کئے بغیر مکتب اہل بیت علیہم السلام نے اپنا چشمہ فیض جاری رکھا اور چودہ سو سال کے عرصے میں بہت سے ایسے جلیل القدر علماء و دانشور دنیائے اسلام کو تقدیم کئے جنہوں نے بیرونی انکار و نظریات سے متاثر اسلام و قرآن مخالف فکری و نظری موجوں کی زد پر اپنی حق آگاہی تحریروں اور تقریروں سے مکتب اسلام کی پشپناہی کی ہے اور ہر دور اور ہر زمانے میں ہر قسم کے خلوک و شہات

کا ازالہ کیا ہے، خاص طور پر عصر حاضر میں اسلامی انقلاب کی کامیابی کے بعد ساری دنیا کی نگاہیں ایک بار پھر اسلام و قرآن اور مکتب اہل بیت علیہم السلام کی طرف اٹھی اور گڑی ہوئی ہیں، دشمنان اسلام اس فکری و معنوی قوت و اقتدار کو توڑنے کے لئے اور دوستداران اسلام اس مذہبی اور ثقافتی موج کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑنے اور کامیاب و کامراں زندگی حاصل کرنے کے لئے بے چین و بے تاب ہیں یہ زمانہ علمی اور فکری مقابلے کا زمانہ ہے اور جو مکتب بھی تبلیغ اور نشر و اشاعت کے بہتر طریقوں سے فائدہ اٹھا کر انسانی عقل و شعور کو جذب کرنے والے افکار و نظریات دنیا تک پہنچائے گا، وہ اس میدان میں آگے نکل جائے گا۔

(عالمی اہل بیت کونسل) مجمع جهانی اہل بیت علیہم السلام نے بھی مسلمانوں خاص طور پر اہل بیت عصمت و طہارت کے پیروؤں کے درمیان ہم فکری و یکبہتی کو فروغ دینا وقت کی ایک اہم ضرورت قرار دیتے ہوئے اس راہ میں قدم اٹھایا ہے کہ اس نورانی تحریک میں حصہ لے کر بہتر انداز سے اپنا فریضہ ادا کرے، تاکہ موجودہ دنیائے بشریت جو قرآن و عترت کے صاف و شفاف معارف کی پیاسی ہے زیادہ سے زیادہ عشق و مغویت سے سرشار اسلام کے اس مکتب عرفان و ولایت سے سیراب ہو سکے، ہمیں یقین ہے عقل و خرد پر استوار ماہرانہ انداز میں اگر اہل بیت عصمت و طہارت کی ثقافت کو عام کیا جائے اور حریت و بیداری کے علمبردار خاندان نبوت و رسالت کی جاوداں میراث اپنے صحیح خدو خال میں دنیا تک پہنچا دی جائے تو اخلاق و انسانیت کے دشمن، انسانیت کے ٹکار، سامراجی خوں خواروں کی نام نہاد تہذیب و ثقافت اور عصر حاضر کی ترقی یافتہ جہالت سے کھکی ماندی آدمیت کو امن و نجات کی دعوتوں کے ذریعہ امام عصر (عج) کی عالمی حکومت کے استقبال کے لئے تیار کیا جاسکتا ہے۔

ہم اس راہ میں تمام علمی و تحقیقی کوششوں کے لئے محققین و مصنفین کے شکر گزار ہیں اور خود کو مؤلفین و مترجمین کا ادنیٰ خدمتگار تصور کرتے ہیں، زیر نظر کتاب مکتب اہل بیت علیہم السلام کی ترویج و اشاعت کے اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے استاد ”ہمدی ہادوی تهرانی“ کی گرانقدر کتاب نجات من سیرۃ ائمہ اہل البیت علیہم السلام کو مولانا ”سید قلبی حسین رضوی“ نے اردو زبان میں اپنے ترجمہ سے آراستہ کیا ہے جس کے لئے ہم دونوں کے شکر گزار ہیں اور مزید توفیقات کے آرزو مند ہیں، اسی منزل میں ہم اپنے

تمام دوستوں اور معاونین کا بھی صمیم قلب سے شکریہ ادا کرتے ہیں کہ جنہوں نے اس کتاب کے منظر عام تک آنے میں کسی بھی عنوان سے زحمت اٹھائی ہے، خدا کرے کہ ثقافتی میدان میں یہ ادنیٰ جہاد رضاء مولیٰ کا باعث قرار پائے۔

والسلام مع الاکرام

مدیر امور ثقافت، مجمع جهانی اہل بیت ۲۳۹



## پیش لفظ

اسلامی انقلاب کے ظہور نے گزشتہ دو دہائیوں کے دوران ملکی اور غیر ملکی علماء و دانشوروں کے درمیان ”اسلام کے سیاسی نظریہ“ کو گفتگو کا موضوع بنا دیا ہے اور اس دوران مختلف سوالات و نظریات پیدا ہوئے۔ فقہی بلکہ ملکی طور سے اسلامی اصطلاحوں کے ابہام نے اس میدان میں مہارت نہ رکھنے والوں کے لئے ایسے شبہات اور پیچیدگیاں پیدا کر رکھی ہیں، جنہوں نے اب تک علماء کے دست و پاباندہ رکھے ہیں اور اس میدان کی فطری راہ کو طے کرنے میں رکاوٹ بنی ہوئی ہیں۔ بے شک تعلیم و تربیت کے عالی مراکز کے محققین اور اساتید اس سلسلے میں تحقیق و تلاش میں سب سے آگے ہیں اور چونکہ اغلب ایسے افراد اسلامی علوم سے ہٹ کر دیگر شعبوں میں مصروف و مشغول ہیں، لہذا اس بحث کو پوری طرح ماہرانہ صورت میں پیش کرنا اگر ان کے مشکلات میں اضافہ کا باعث نہ بنے تو کم از کم ان کی کسی مشکل کو حل کرنے میں مددگار ثابت نہیں ہوتا۔

اس سلسلے میں ایسی تلاش و جستجو کی ضرورت ہے جو محکم استدلال کے ساتھ اہل تحقیق و جستجو کو مخصوص اصطلاحات و مباحث کے پہچ و خم میں گرفتار نہ کرے اور اپنی بات کو پوری وضاحت کے ساتھ سب کے لئے لائق مطالعہ بنا دے۔ اسی مقصد کے حصول کے لئے ہم نے دو سال پہلے کتاب ”ولایت فقیہ“ (مبانی، دلائل و اختیارات) مرتب کر کے ایک سال قبل شائع کی اس دوران یہ کتاب یونیورسٹی کی سطح پر طلاب اور اساتید کے درمیان کئی بار مورد مطالعہ قرار پائی اور ہر بار اس میں اصلاحات کی ضرورت محسوس کی گئی اور کئی مرتبہ حواشی لکھنے پڑے۔

یہ کتاب گزشتہ دو سال کی مسلسل کاوشوں کا نتیجہ ہے۔ کوشش کی گئی ہے کہ گزشتہ اشاعت کی نسبت یہ کتاب اسلام کے سیاسی نظریہ کے سلسلے میں آج کل پیدا ہونے والے بہت سے سوالات کا جواب ہو۔ امید ہے اس مقصد میں ہم کامیاب ہوئے ہوں گے۔ اس کتاب کا پہلا حصہ عام طور سے دینی حکومت اور خاص طور سے اسلامی حکومت کے بارے میں پیدا ہونے والے بنیادی قسم کے

کلامی سوالات سے مربوط ہے۔ اس کے دوسرے حصے میں ولایت فقہ کا تاریخی پس منظر اور اس کے دلائل بیان ہوئے ہیں اور اسلامی حکومت کے قائد و رہبر کے اختیارات کے دائرے، ولایت کے ساتھ ملک کے مختلف سیاسی اداروں کے رابطے نیز آزادی کے دائرے اور معاشرہ سے رہبری کے رشتے سے متعلق بحث کی گئی ہے۔ اور کوشش کی گئی ہے کہ اس سلسلہ میں پیدا ہونے والے تمام بنیادی سوالات کا جواب دیا جاسکے۔

محمدی ہادی

حوزہ علمیہ قم۔ آبان ۱۳۷۸ (نومبر ۱۹۹۹)

## پہلا حصہ

### دین اور سیاست

#### دین کیا ہے؟

اگر ہم ”اسلام کے سیاسی نظریہ“ سے واقف ہونا چاہتے ہیں تو ہمیں دین کے بارے میں عمومی اور اسلام کے بارے میں خصوصی طور سے ایک واضح تصور کا حامل ہونا چاہئے۔ دوسری طرف ہمیں معاشرے کے مباحث کے سلسلے میں دین کو ایک سرچشمہ کی حیثیت سے قبول کرنا چاہئے تاکہ سیکولرزم اس سے متعلق جن شبہات کو جنم دیتا ہے، ان کا واضح جواب دے سکیں۔ مغربی معاشرے کی طرف سے ”دین“ کی تفسیر میں گونا گوں نظریات و منہاجیم بیان کئے گئے ہیں<sup>۱</sup>۔

ان کی پیش کردہ توضیحات کے اختلافات نے مغربی ممالک کے دانشوروں کو اس اعتراف پر مجبور کر دیا ہے کہ ”دین کی اصطلاح ایسا کوئی ایک معنی و مفہوم نہیں رکھتی جو سب کے لئے قابل قبول ہو، بلکہ دین کے نام پر مختلف ظواہر باہم وجود میں آتے ہیں جو آپس میں ایک قسم کا رابطہ رکھتے ہیں۔ اس رابطے کو لوڈویک ویگٹسٹائن نے ایک خاندان کی شہادت<sup>۲</sup> سے تعبیر کیا ہے۔ قرآنی تعبیر میں دین دو موقعوں پر استعمال ہوا ہے: ۱۔ غیبی طاقت پر ہر قسم کا اعتقاد، خواہ حق ہو یا باطل: (کَلِمٌ دِکْلُمٌ وَلِی دِینِ)<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> جان بیگ نے کتاب ”فلسفہ دین“ میں مختلف نظریات کے تحت دین کی گونا گوں تعریفیں کی ہیں: الف: ماہرین نفسیات کی تعریف: دین، تنہائی میں لوگوں کے ان احساسات، اعمال اور تجربوں کا نام ہے جب وہ اپنے آپ کو ہر اس چیز کے روبرو پاتے ہیں جسے وہ خدا کہتے ہیں۔ (ویلیام جمیز) ب: سماجی نوعیت کی تعریف: دین ان عقائد، اعمال، رسومات اور دینی ڈھانچوں کا نام ہے، جن کی بنیاد بشریت نے مختلف معاشروں میں ڈالی ہے۔ (تالکوٹ پارسونز) ج: فطری تعریف: دین ان اوامر و نواہی کا ایک مجموعہ ہے جو ہماری استعدادوں کے آزادانہ عمل میں رکاوٹ بنتے ہیں۔ (ایس رانیاخ) اور ایک دوسری نوعیت سے ”دین و ہی اخلاق ہے جسے احساسات اور جذبات نے بلندی، جوش و جذبہ اور روشنی عطا کی ہے (مابینوآرنالڈ): دینی تعریف: جیسے؟ ”دین اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ تمام موجودات ایک ایسی طاقت کا جلوہ ہیں جو ہمارے علم و معرفت کی کمند سے بالاتر ہے۔“ ہربرٹ اسپنسر (ملاحظہ ہو: جان بیگ کی کتاب ”فلسفہ دین“، ص ۲۳، ۲۴۔ ترجمہ فارسی بہرام داد، ایڈیٹ بہاء الدین خرم شاپی۔ انتشارات بین الملل الہدیٰ تہران ۱۳۷۲ھ۔ ص ۱۳۷۲۔

<sup>۲</sup> Resemblance Family

<sup>۳</sup> جان بیگ ”فلسفہ دین“ ص ۲۳، ۲۴۔

<sup>۴</sup> تمہارے لئے تمہارا دین ہے اور میرے لئے میرا دین ہے۔ (کافرون ۹۶)

۲۔ الہی ادیان سے مخصوص: (ان الذین عند اللہ الاِطاعۃ) اس بحث میں ہمارا مقصد لفظ ”دین“ کا وہی دوسرا مفہوم ہے جو الہی ادیان سے مخصوص اور مختلف مراحل اور سطحیں رکھتا ہے۔ الف۔ دین نفس الامر (حقیقی): انسان کو کامیابی و نجات کی طرف ہدایت کرنے کے لئے جو کچھ مثبت و علم الہی میں ہے، وہ ”دین نفس الامر“ ہے۔ دوسرے الفاظ میں دین نفس الامر، انسان کی ابتداء و انتہاء کا درمیانی راستہ ہے۔ قرآن مجید کے مطابق انسان کی ابتداء مطلق لا علمی ہے جب اس کے پاس کسی طرح کی معرفت نہیں ہوتی: ”وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ اُمِّكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا“ اور قرآن مجید کی اس آیت کے مطابق: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ) اس کی تہا لا محدود معرفت ہے، کیونکہ عبادت معرفت کا نتیجہ ہے اور ہر انسان اپنی معرفت کے مطابق عبادت کرتا ہے۔ اس لحاظ سے صدر المتألمین اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں: ”میں نے جنات اور انسان کو شناخت و معرفت کے علاوہ کسی اور چیز کے لئے پیدا نہیں کیا۔“

چونکہ خدائے تعالیٰ کی ذات لا محدود ہے اس لئے اس کی معرفت کا امکان بھی لا محدود ہے۔ نفس الامر دین لوح محفوظ میں موجود انسان کے آغاز و انجام کے درمیان کا راستہ اور کامیابی کا نسخہ ہے اور یہ ایک عینی و ناقابل انکار حقیقت اور مدلل واقعیت ہے۔ ب۔ دین مرسل: دین مرسل وہ دین ہے جو خدائے تعالیٰ کی طرف سے خدا کے رسولوں کے ذریعہ انسان کو کامیابی کی طرف ہدایت کے لئے بھیجا گیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ”دین مرسل“ مکمل دین نفس الامر یا اس کا ایک حصہ ہے جو تقاضائے زمانہ کے مطابق وحی کے ذریعہ خدا کے پیغمبروں کو عطا کیا جاتا ہے تاکہ وہ اسے لوگوں تک پہنچادیں۔ اگرچہ یہ نام اور اصطلاحات رائج نہیں ہیں، لیکن دین کی حقیقت اور تاریخ میں رونا ہونے والے واقعات اس قسم کے مراحل کے وجود کو آسانی کے ساتھ واضح کر دیتے ہیں: جس خدا نے انسان کو پیدا کیا اور اس کے آغاز سے انجام تک باخبر تھا، وہ اپنی مخلوق کی سعادت و فلاح و بہبود کے لئے بھی

<sup>۱</sup> دین اللہ کے نزدیک صرف اسلام ہے۔ (آل عمران ۱۹۰)

<sup>۲</sup> اور اللہ ہی نے تمہیں شکم مادر سے اس طرح نکالا کہ تم کچھ نہیں جانتے تھے۔ (نحل ۷۸)

<sup>۳</sup> ”اور میں نے جن اور انسان کو صرف اپنی عبادت کیلئے پیدا کیا ہے۔“ (ذاریات ۵۶)

<sup>۴</sup> ملاحظہ ہو صدر المتألمین کی الاسفار الاربعہ، ج ۳، ص ۵۱۵۔

ایک واضح راستہ (دین نفس الامری) مشخص کر چکا تھا۔ اور وہ اس نسخہ کے ایک ایک حصے کو ہر زمانے میں انسانوں کے لئے اپنے پیغمبروں کے ذریعے بھیجتا رہا ہے (دین مرسل) ہم کلمہ ”دین“ کے مختلف استعمال میں بھی ان مراحل کو پا سکتے ہیں: جب ہم خدا کے ایک ہی دین کی بات کرتے ہیں اور صرف اسلام کو ہی دین سمجھتے ہیں (ان الدین عند اللہ الإِسلام) یا غلط عقائد کو دین کے قلمرو سے جدا سمجھتے ہیں تو ہماری توجہ دین حقیقی پر ہوتی ہے جب کہ ہم کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیم کا دین توحید ہی تھا، حضرت موسیٰ کے دین میں چند سخت احکام تھے، دین اسلام دین خاتم ہے یا اسلام گزشتہ ادیان کا ناخ ہے، تو ان تمام جملوں میں دین سے ہماری مراد ”دین مرسل“ ہے۔ دین کے مراتب اور اس لفظ کے استعمال کے مراحل کو اہمیت نہ دینا بعض اوقات دین کے سمجھنے اور سمجھانے میں مغالطہ کا باعث بنتا ہے۔ اس لئے ہم کوشش کریں گے کہ ”دین حقیقی“ اور ”دین مرسل“ کے خصوصیات کی جداگانہ تحقیق اور مختلف صورتوں میں ان کے جدا جدا معنی کے استعمال کو ان کے کلامی مہانی کے ساتھ بیان کریں۔

دین نفس الامری (حقیقی)

۱۔ کیا ”دین حقیقی“ متعدد ہیں؟

کیا خدا نے تعالیٰ نے ہر شخص یا لوگوں کے ہر ایک گروہ کی نجات کے لئے الگ الگ نسخے معین کئے ہیں؟ اگر ہم مختلف انسانوں کو ایک دوسرے سے بالکل متفاوت اور مختلف جان لیں اور یہ فرض کریں کہ ان کے درمیان کسی قسم کا اشتراک نہیں ہے یا انسانوں کے مختلف گروہوں کے درمیان کسی قسم کے فرق کے قائل ہو جائیں تو اس صورت میں یہ مان سکتے ہیں کہ خدا نے تعالیٰ نے ہر فرد یا گروہ کے لئے ایک خاص دین معین کیا ہو گا لیکن اگر مختلف انسان تمام ظاہری فرق کے باوجود ایک مشترک جوہر اور واحد فطرت و طبعیت کے حامل ہیں تو کسی شک و شبہ کے بغیر ”دین حقیقی“ بھی ایک ہی ہو گا۔ اس لحاظ سے دین کے بارے میں ہمارا تصور انسان کے بارے میں ہماری تفسیر سے وابستہ ہے۔

آئندہ آنے والی بحثوں میں واضح ہوگا کہ نقلی و عقلی دلائل و برہان، مذکورہ دوسرے نظریہ کی صداقت کے گواہ ہیں اور کسی شک و شبہ کے بغیر ”دین حقیقی“ اسی مشترک جوہر کو مد نظر رکھتا ہے اور نجات کی راہ معین کرتا ہے، اس لئے ”دین حقیقی“ کا صرف ایک ہونا ناگزیر ہے۔

۲۔ کیا ”دین حقیقی“ کے تمام عناصر عالمگیر ہیں اور کسی خاص حالت سے مربوط نہیں ہیں اور ہر زمانہ و مکان پر محیط ہیں ان کے درمیان ایسے وقتی عناصر پائے جاتے ہیں جو کہ زمان و مکان سے وابستہ اور ایک خاص وقت و حالت سے مربوط ہیں؟ اس سوال کا جواب گزشتہ بحث میں واضح ہو چکا ہے، کیونکہ اگر انسان کا جوہر ثابت اور غیر متغیر ہے اور ”دین حقیقی“ اس پر ناظر ہے تو بے شک جو کچھ اس کے دائرہ میں ہے، عالمگیر اور ثابت ہوگا اور اس عینی حقیقت میں تغیر و تبدل کا شائبہ نہیں پایا جائے گا۔ یعنی ”دین حقیقی“ ہی تمام بشریت کے لئے ہر زمان و مکان میں تنہا راستہ ہوگا۔

۳۔ ”دین حقیقی“ تک کیسے پہنچا جاسکتا ہے اور اس شناسائی کے لئے کیا واقفیت حاصل کی جاسکتی ہے؟ اس سلسلے میں تین راہیں ممکن ہیں: الف۔ خدائے تعالیٰ اس کے بعض حصہ کو بیان فرمائے۔ انبیاء اس راہ سے آگاہ ہیں اور ان پر ”دین حقیقی“ کا کچھ حصہ یا پورا دین وحی کے ذریعہ عیاں و آشکار ہو جاتا ہے۔

ب۔ جو کچھ پہلی صورت میں آشکار ہوا ہے بیان کیا جائے اور ہم نقل و روایت کے ذریعہ اسے حاصل کریں۔

ج۔ عقل اپنی نظری کا وثوں اور تلاش کے نتیجہ میں اس کے بعض عناصر کو پا جائے اور اس سے آگاہ ہو جائے۔

اس لئے معروف و عام انسان دو راستوں یعنی عقل و نقل (کلام خدا یا کلام انبیاء) کے ذریعہ ”دین حقیقی“ کو پا سکتے ہیں اور ایک خاص جماعت کے لئے وحی کا راستہ بھی کھلا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عقل و نقل کے طریقے میں خطا کا امکان بھی ہے لیکن عصوم پر نازل ہونے والی وحی خطائے محفوظ ہے۔

## دین مرل

۱۔ قرآن مجید اور تاریخ کے مطابق ادیان کی تاریخی حقیقت اس بات پر گواہ ہے کہ ادیان مرل کی تعداد خدا کے رسولوں کی تعداد کے برابر ہے۔ یہاں پر رسول سے مراد صاحب شریعت نبی ہے جس پر خدا کی طرف سے لوگوں تک شریعت پہنچانے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے<sup>۱</sup>۔

۲۔ دین مرل، پیغام الہی کی طرف انسان کی احتیاج و ضرورت کا معلول ہے۔ اس لحاظ سے ماضی میں زمان و مکان کے تقاضوں کے مطابق اس پیغام میں تجدید ہوتی رہی ہے اس وصف کے ساتھ کہ اگرچہ ”دین مرل“ کا منشاء و سرچشمہ ”دین حقیقی و نفس الامری“ ہے اور ”دین حقیقی“ زمان مکان کے عناصر سے بالاتر ہے لیکن ”دین مرل“ چونکہ نسل انسانی کے تقاضوں کے مطابق ان کے لئے بھیجا جاتا ہے، لہذا اس دین میں عالمگیر عناصر کے علاوہ مخاطبین کے زمان و مکان کے مطابق عناصر بھی ہوتے ہیں۔ دوسری طرف ممکن ہے ”دین مرل“ میں ”دین حقیقی“ کے بعض عناصر پائے جائیں جس طرح یہ بھی ممکن ہے کہ دین ”نفس الامری“ کے تمام عناصر ”دین مرل“ میں پائے جاتے ہوں۔

۳۔ ”دین مرل“ کو دریافت کرنے کا طریقہ معتبر نقل (کتاب الہی یا اقوال انبیاء) ہے اور اگر عقل نے کسی ایسی چیز کو دریافت کیا جو ”دین مرل“ کے نقلی دلائل میں بھی پائی جاتی ہو تو اس صورت میں اس دلیل نقلی کے ارشاد ہی ہونے کا امکان بھی پایا جاتا ہے۔ یہاں پر ایک انتہائی ضعیف اور بعید فرض بھی قابل تصور ہے کہ عقل دین مرل کے ایک ایسے عنصر کو دریافت کرے جو دلائل نقلی میں موجود نہ ہو، یعنی عقل یہ دریافت کرے کہ ایک مطلب اس دین کے رسول کو پہنچا ہے اور انہوں نے اسے لوگوں تک پہنچایا ہے۔ لیکن بعض وجوہ کی بنا پر وہ مطلب ہم تک نہیں پہنچا ہے، البتہ اس امر کا امکان بہت بعید ہے کہ عقل اس طرح کا کوئی مطلب دریافت کرے کہ اس دین کے رسول کو یقیناً وہ مطلب پہنچا ہے اور انہوں نے بیان بھی کیا ہے لیکن وہ ہم تک نہیں پہنچا

<sup>۱</sup> شہید مطہریؒ اسے ”نبوت تشریعی“ کی اصطلاح سے ذکر کرتے ہیں۔ ختم نبوت ص ۳۴۔

<sup>۲</sup> ختم نبوت از شہید مطہریؒ ص ۳۴۔

ہے۔ بہر حال اگر اس طرح کا اتفاق پیش آئے تو عقل ”دین مرل“ کے عناصر کو دریافت کرنے کا ایک ذریعہ اور واسطہ ہو سکتی ہے۔

۴۔ چونکہ ”دین مرل“ انبیاء کے ذریعہ پیغام کی صورت میں لوگوں تک پہنچتا ہے اس لئے یہ پیغام معنوی مراحل کے لحاظ سے رسول کی خصوصیات، انسانوں کی خصوصیات اور زمان و مکان کی حدود سے وابستہ ہوتا ہے۔ جس قدر رسول بلند مقام و منزلت کا حامل ہوگا اسی قدر اس پر دین ”نفس الامری“ کے بارے میں وحی کے ذریعہ لطف و عنایت ہوگی اور جس قدر اس کے پیغام کے مخاطبین فکری اور ثقافتی لحاظ سے قوی اور بالیدہ ہوں گے اور پیغام کو حاصل کرنے کی بیشتر ظرفیت و صلاحیت کے حامل ہوں گے انہیں اسی قدر تفکیک ذریعہ ”دین حقیقی“ کا بیشتر فائدہ پہنچے گا اور دین مرل کا دامن زمان و مکان کے لحاظ سے جس قدر وسیع ہوگا اسی نسبت سے اس کے مخاطبین مختلف ادوار میں اور روئے زمین کے مختلف حصوں میں بھیلے ہوں گے اور اسی قدر یہ ”دین مرل“، ”دین حقیقی“ کے بیشتر عناصر کا حامل ہوگا۔

### دین خاتم

”دین خاتم“ آخری ”دین مرل“ ہے۔ اس معنی میں کہ اس دین کے ظہور کے بعد کسی اور رسول کے مبعوث ہونے اور کسی نئے اور جدید دین کی ضرورت کا امکان باقی نہیں رہتا۔ اس اعتبار سے ”دین خاتم“ یعنی آخری دین مرل جس کا پیغام لانے والی ذات افضل الرسل ہے اور ان کے مخاطبین اس دین کے نازل ہونے کے بعد سے قیامت تک پیدا ہونے والے تمام انسان میں تمام ادیان میں کامل ترین دین ہونا چاہئے اور جو کچھ دین حقیقی سے متعلق وحی و نقل کے ذریعہ بیان ہونا چاہئے، یہ دین ان سب کا حامل ہے۔ اگر کوئی چیز اس میں نہ پائی جاتی ہو تو وہ چیز ایسی ہونی چاہئے کہ عقل سلیم اسے درک کر سکے اور اس کو دریافت کرنے میں عاجز و ناتوان نہ ہو۔ پس کمال دین کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر سوال کا جواب دین کے پاس موجود ہے تاکہ اپنے علمی سوالات کے سلسلے میں دین سے رجوع کرنے پر اگر ہمیں جواب نہ ملے تو ہم اسے دین کے کامل نہ ہونے کی دلیل سمجھیں۔ اس لحاظ سے وحی



کے ذریعہ جو کچھ بشر تک پہنچنا چاہئے تھا وہ دین خاتم میں موجود ہے اور ایسے دین (دین خاتم) کے بھیجے جانے کے بعد ہر قسم کے دوسرے دین مرسل کے لئے راستہ بند ہو جاتا ہے۔ اس طرح ادیان مرسل کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ کمال دین، یعنی دین کا کمال ہونا خاتمیت کی ایک شرط ہے اور اس کی دوسری شرط یہ ہے کہ دین خاتم تحریف سے محفوظ ہو۔ اس تحفظ کی اسلام میں دو عامل کے ذریعہ ضمانت دی گئی ہے: ۱۔ دینی تعلیم کو جاننے کا سرچشمہ یعنی قرآن مجید تحریف سے محفوظ ہے۔

۲۔ اس منہج و سرچشمہ کے معیار کی روش موجود ہے۔ یہ وہی اہل بیت کے تفسیری مکتب کی روشن ہے جو ان کے شاگردوں کے ذریعہ نسل بہ نسل آج تک منتقل ہوتی رہی ہے اور اجتہاد سنتی و فقہ جواہری کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔<sup>۲</sup>

### دین کی پائیداری اور تغیرات دنیا

لیکن یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک ایسا دین وجود میں آئے جو رہتی دنیا تک بشریت کی نجات کے لئے تمام احتیاج اور ضروریات کو پورا کر سکتا ہو؟ انسان جو اس قدر تغیر، تبدیلی اور بحال سے دوچار ہے، کیسے ممکن ہے کہ ایک دین ہمیشہ کے لئے اس کی ہدایت و راہنمائی کر سکے؟ ایک جماعت نے چونکہ اس سوال کے مقابل اپنے آپ کو لا جواب پایا ہے، اس لئے کئی طور پر اس دعوے سے منصرف ہو گئے اور یہ تسلیم کر لیا کہ خاتمیت دین کا راز اس امر میں مضمر ہے کہ بشر، عقلی و فکری بحال کے نتیجہ میں الہی ہدایت و راہنمائی سے بے نیاز ہو جاتا ہے!! ایسے لوگوں کا کہنا ہے: خاتمیت کا مطلب یہ ہے کہ لوگ کمال کی حد تک پہنچنے کے بعد دین سے بے نیاز ہو جاتے ہیں۔<sup>۳</sup> یہ وہی بات ہے جو ماضی میں اقبال نے اور اس سے قبل دوسرے لوگوں نے کہی تھی۔ ایسے لوگ اس نظریہ کو ایک نیارخ دینے کیلئے بحث کو اس صورت میں بیان کرتے ہیں کہ: بے نیازی دو قسم کی ہوتی ہے: ایک مذموم و ناپسند بے

<sup>۱</sup> ملاحظہ ہو کتاب ”مبانی کلامی اجتہاد“، ص ۷۳، ۶۱، از مہدی بادوی تہرانی۔

<sup>۲</sup> ”روش معیار“ سے مراد وہ روش ہے کہ دیگر تمام روشوں کی قدر و منزلت کا اندازہ اسی سے کیا جائے۔ اس اعتبار سے اہل بیت کا تفسیری مکتب پائیدار اصول و قواعد پیش کرتا ہے جس میں پوری تاریخ کے دوران اقتضائے زمان کے مطابق وسعت و کمال پیدا ہوتا ہے؛ جبکہ مذکورہ اصول و قواعد کسی قسم کے تغیر و تبدیل کا شکار نہیں ہوئے ہیں۔

<sup>۳</sup> ملاحظہ ہو کتاب پر سشہاو باوربا (جستار ہائی در کلام جدید) گفتار اول، بحث دین خاتم از مہدی بادوی تہرانی۔

<sup>۴</sup> ملاحظہ ہو ’ریشہ در آب است، نگاہی بہ کارنامہ کامیاب پیامبران‘ از عبدلکریم سروش۔ کیہان فرهنگی شمارہ ۲۹، ص ۱۴۔

نیازی اور دوسری قابل تعریف و پسندیدہ بے نیازی۔ مذموم اور ناپسندیدہ بے نیازی وہ بے نیازی ہے کہ ایک شخص حقیقتاً کسی چیز کا محتاج ہو لیکن اس کی طرف رجوع کئے بغیر کہے کہ میں محتاج نہیں ہوں۔ اس قسم کی بے نیازی مذموم اور ناپسندیدہ ہے۔ اگر کوئی بیمار ہو اور طیب و علاج کا محتاج ہو، لیکن طیب و علاج کی طرف رجوع نہ کرے اور کہے کہ میں طیب و علاج کا محتاج نہیں ہوں تو ایسی بے نیازی مذموم اور ناپسندیدہ ہے۔ لیکن ایک اور بے نیازی ہے جو پسندیدہ و قابل تعریف ہے، وہ یہ ہے کہ کوئی شخص بیمار ہو اور طیب کا محتاج ہو طیب کے پاس بھی جائے تاکہ وہ اس کا علاج کرے۔

یہ شخص علاج کے بعد طیب سے بے نیاز ہو جاتا ہے، اگر طیب حقیقت میں ایک ایسا کام انجام دیتا ہے جس کے نتیجے میں بیمار کے ساتھ اس کا رابطہ منقطع ہو جاتا ہے لیکن اگر طیب چاہتا کہ اس کا رابطہ مریض کے ساتھ بڑا رہے تو اسے چاہئے تھا اس کی بیماری کے سلسلے میں تحقیقات جاری رکھے تاکہ یہ بیمار ہمیشہ اس کے پاس آتا جاتا رہے۔ ایک ہمدرد اور دلسوز طیب کوشش کرتا ہے کہ اپنے کام کو اچھے طریقے سے انجام دے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مریض سے اس کا رابطہ ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ اگر طیب اپنے کام کو اچھی طرح انجام دے تو مریض شفا پا جاتا ہے اور جب مریض صحت یاب ہو جائے تو پھر طیب کا محتاج نہیں رہتا۔ معلم اور شاگرد کا رشتہ بھی اسی قسم کا ہوتا ہے۔

جب معلم اپنے فرائض پر عمل کرنا چاہتا ہے تو اس کا فریضہ اقصا کرتا ہے کہ وہ کوشش کرے تاکہ اپنے شاگرد کو معرفت و علم کے میدان میں اس حد تک پہنچا دے کہ وہ استاد کا محتاج نہ رہے، لہذا ایک ہمدرد استاد ایسا ہی کام انجام دیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شاگرد کے ساتھ اس کا رابطہ ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد اس کا شاگرد، شاگرد نہیں رہتا بلکہ اسی استاد کے برابر استاد بن جاتا ہے۔ اس کے بعد یہ لوگ کہتے ہیں کہ: انبیاء نے بھی یہی کام انجام دیا ہے یعنی انبیاء نے ایک ہمدرد طیب کی طرح انسان کو کچھ مطالب سکھائے اور اس ترمیم کے نتیجے میں انسان ثقافتی طور سے اس حد پر پہنچ جاتا ہے جس کے بعد وہ انبیاء کا محتاج نہیں رہتا۔ اسی طرح جیسے ایک مریض شفا پانے کے بعد طیب کا محتاج نہیں رہتا، اور ایک شاگرد علم حاصل کرنے کے بعد استاد کا محتاج نہیں رہتا ان

کے خیال میں خاتمت کا راز یہی ہے اور اقبال نے بھی کہا ہے کہ آنحضرت کی بعثت کے بعد لوگ نبی سے بے نیاز ہو گئے، اس کا مقصد یہی تھا، یعنی اس نبی کی تعلیم و تربیت لوگوں کے درمیان وسیع پیمانے پر پھیل گئی ہے اور اب اس کے بعد لوگ تعلیم و تربیت کے محتاج نہیں ہیں لہذا کسی دوسرے نبی کی ضرورت نہیں رہتی۔

حقیقت یہ ہے کہ انسان کی دین کے سلسلے میں نیاز اور احتیاج کی وجہ ایسے امور میں کہ انسان عقل، حس اور تجربہ کے ذریعہ ان تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا ہے۔ یہ مطلب یعنی ہمارے ادراک کے وسائل کی محدودیت کی تائید فلسفہ کی بحثوں میں عقل کے ذریعہ ہو چکی ہے اور قرآن مجید نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے: (عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ<sup>۱</sup>) ”اس نے تمہیں وہ سب کچھ بتایا جسے تم نہیں جانتے تھے۔“

اس لحاظ سے انسان کبھی بھی ایک ایسے نقطے پر نہیں پہنچ سکتا ہے جہاں وہ دین سے بے نیاز ہو جائے۔ دوسری جانب اگر یہ صحیح ہو تا تو انسان کو چاہئے تھا کہ ظہور اسلام کی چند صدیوں کے بعد دین سے اپنی بے نیازی کا اعلان کر کے صرف اپنی عقل کے بل بوتے پر آگے بڑھتا لیکن عصر جدید کی تاریخ ایسے امر کے باطل ہونے کی بہترین گواہ ہے۔ انسان نے نہ صرف دین سے بے نیازی کا احساس نہیں کیا ہے، بلکہ رنانس<sup>۲</sup> کے بعد دین سے بغاوت کے نتیجے میں اس راہ میں بے انتہا مشکلات اور سختیاں برداشت کرنے کے بعد آج ہر لمحہ دین کے نزدیک ہوتا جا رہا ہے اور دین کی نسبت اپنی نیاز مذی کو زیادہ سے زیادہ محسوس کر رہا ہے۔

ایک اور جماعت نے اس سوال کے جواب میں، ”محکمات یافتہ دین“ کے نظریہ کو قبول کیا ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ ”دین خاتم“ انسان کے محکمات کے ساتھ قدم بہ قدم خود بھی ارتقائی منازل طے کرتا ہے اور روز مرہ کے تقاضوں کے مطابق اپنے کو جاہنگ کرتا ہے۔ اس نظریہ نے تغیر و تبدل کو دین کے پیکر سے منسلک کر کے دینی تعلیمات کے لافانی اور ابدی ہونے سے انکار کیا ہے

<sup>۱</sup> ملاحظہ ہو ’ریشہ درآب است، نگاہی بہ کارنامہ کامیاب پیامبران‘ از عبدلکریم سروش - کبھان فرہنگی شمارہ ۲۹، ص ۱۴۔

<sup>۲</sup> بقرہ ۲۳۹۔

<sup>۳</sup> Renaissance

بعض لوگ اس نتیجہ کی طرف متوجہ ہوئے ہیں اور انہوں نے ”دین“ و ”معرفت دینی“ کے درمیان فرق پیدا کر کے کوشش کی ہے کہ اس مشکل کو حل کرنے کے ساتھ ساتھ اس فاسد نتیجہ سے دوری اختیار کریں۔ انہوں نے کہا ہے کہ ”اصل دین ثابت و پائیدار ہے لیکن ”معرفت دینی“ متغیر ہے اور انسانی معارف کے قدم بہ قدم کمال کی منزلیں طے کرتی ہے۔ یہ لوگ بخوبی جانتے تھے کہ ایک متغیر اور زوال پذیر امر ”مقدس“ نہیں ہو سکتا ہے۔

اسی لئے انہوں نے قبول کیا ہے کہ ”دین ثابت اور مقدس ہے اور معرفت دینی متغیر اور غیر مقدس ہے“۔ لیکن جو چیز انسان کی دست رس میں ہے وہ ”دین کی معرفت“ ہے اور ”دین“ ہمیشہ اپنی خلوت گاہ میں کسی تبدیلی کے بغیر باقی رہتا ہے۔ ایسا دین ”دین مرسل“ کی تعریف سے خارج ہے، کیونکہ جیسا ہم نے بیان کیا ہے کہ: ”دین مرسل“ ایسے مطالب کا ایک مجموعہ ہے جو بشر کی ہدایت کے لئے خدا کی طرف سے پیغمبر کے ذریعہ بیان ہوئے ہیں۔ اگر ہم، جو کچھ بیان ہو چکا اور متون دینی میں بھی اس کا ذکر آچکا ہے، اسے دین جانیں اور اس کے باوجود اس بات پر بھی اصرار کریں کہ ”معرفت دینی“ میں تغیر و تبدل ضروری اور ناقابل انکار ہے، تو حقیقت میں ہم نے دین کو تغیر و تبدل کا شکار قرار دیکر اسی گزشتہ راہ حل کو جدید صورت میں پیش کیا ہے۔ نتیجہ کے طور پر اس مشکل میں گرفتار ہو کر کہنے لگیں گے کہ ایسا دین مقدس نہیں ہو سکتا۔

ہمیں چاہئے کہ اس مشکل کے حل کے لئے انسان کی حالت پر غور و فکر کریں تاکہ معلوم کر سکیں کہ کیا واقعا انسان تغیر و تبدل کی حالت میں ہے اور اپنے تمام پہلوؤں میں تغیر سے دوچار ہے یا اس متغیر چھلکے کے پیچھے کسی ثابت اور پائیدار جوہر کا بھی وجود ہے؟ یہ وہی حالت ہے جو انسان کے ماضی، حال اور مستقبل کو ایک دوسرے سے ربط دیتی ہے، اسے تاریخ کی سطح پر جاری ایک وجود بناتی ہے اور انسانی تہذیب و تمدن کو معنی و مفہوم بخشتی ہے۔ اسلام کی انسان شناسی اسلام کی نظر میں انسان شناسی ایک ایسی تصویر

<sup>۱</sup> ملاحظہ ہو ”مبانی کلامی اجتہاد“ از مہدی بادوی تہرانی، ص ۳۸۰-۳۱۷.

<sup>۲</sup> یہاں پر انسان شناسی (ANTHROPOLOGY) کے معنی میں نہیں ہے بلکہ اس سے مراد اسلامی بنیادوں کے مطابق انسان کی نظری تفسیر ہے۔

ہے جسے اسلام، انسان کے بارے میں پیش کرتا ہے۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے کہ حقیقت انسان کے بارے میں دو نظریے قابل بحث میں: ایک یہ کہ انسانوں کا جوہر ایک ہی ہے اور ان کے درمیان پائے جانے والے ثقافتی، سماجی، اقتصادی اور سیاسی اختلافات ظاہری اور عارضی ہیں۔ اس کے مقابلے میں دوسرا نظریہ یہ ہے کہ انسانوں کا جوہر مختلف زمانوں یا مختلف قوموں اور ملتوں کے درمیان مختلف اور گوناگون ہے۔ پہلے نظریہ کو تمام ادیان، عرفانی فرقے، علمی محافل اور اکثر فلسفی مکاتب فکر نے قبول کیا ہے، اگرچہ انہوں نے اس یکتا حقیقت کی تفسیر میں مختلف طریقوں سے استناد کرتے ہوئے گوناگوں نظریے پیش کئے ہیں۔

دوسرے نظریہ کو جدید فلسفی مکاتب فکر کی ایک جماعت نے اس دعویٰ کے ساتھ قبول کیا ہے کہ انسان کی حقیقت اس کی ثقافتی شناخت ہے اور اس طرح ان لوگوں نے ثقافتوں میں اختلافات کو انسانوں کی ذاتوں میں اختلاف کا موجب قرار دیا ہے۔ اس طرح بعض افراد روایتی انسان اور جدید انسان کی اصطلاحات پیش کر کے اس سمت میں بڑھے ہیں کہ انسان کی حقیقت اس کی ثقافتی شناخت ہے اور اس طرح ان لوگوں نے ثقافتوں میں اختلافات کو انسانوں کی ذاتوں میں اختلاف کا موجب قرار دیا ہے اسی طرح بعض افراد روایتی انسان اور جدید انسان کی اصطلاحات پیش کر کے اس سمت میں بڑھے ہیں کہ انسان کی حقیقت عصر ریناسنس<sup>۲</sup> یعنی اصلاح<sup>۳</sup> اور روشن خیالی<sup>۴</sup> کے زمانوں میں پیش آنی والی روداد کے پیش نظر روایتی انسان اور جدید انسان میں تقسیم ہو گئی ہے۔

لیکن حقیقت میں تہذیب و تمدن کے تغیرات کے نتیجے میں جو تبدیلی رونما ہوئی ہے وہ انسانی زندگی کی ظاہری شکل اور روابط کی صورت میں تھی، جبکہ اس کی حقیقت یعنی ذات اور شخصیت کا جوہر اپنی حالت میں محفوظ ہے۔ اسلام کی نظر میں ایک زمانے میں مختلف انسان یا مختلف زمانوں میں مختلف انسان، تہذیب و تمدن، علم اور آداب و رسوم کے لحاظ سے اختلافات اور فرق کے باوجود ایک قسم کے شخصیتی و انفرادی اشتراک و اتحاد کے مالک ہیں۔ انسان کی اپنی ایک ہویت اور شخصیت ایسی چیز ہے جس کی قرآن مجید

<sup>۱</sup> کتاب گذشتہ: ”دین نفس الامری کی بحث“۔

<sup>۲</sup> Renaissance

<sup>۳</sup> Reformation

<sup>۴</sup> Enlightenment

نے بھی گواہی دی ہے اور فلسفی نظریات کے علاوہ تجربی، طبعی اور انسانی علوم بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔ قرآن مجید کے مطابق، انسان ایک ایسی مخلوق ہے جو ایک طرف سے الہی فطرت کی حامل ہے تو دوسری طرف طبیعت سے مربوط ہے۔ فطرت اسے اعلیٰ معارف، مغنیات اور نیکی کی طرف دعوت دیتی ہے اور طبیعت اسے مادیت، شہوات اور شرکی پستیوں کی طرف بلاتی ہے۔ نتیجہ میں انسانی زندگی، طبیعت اور فطرت کے درمیان مسلسل جنگ کا ایک میدان ہے۔

اگر اس پیکار میں انسانی طبیعت نے فطرت پر قابو پایا اور فطرت کو طبیعت کے ماتحت کر لیا تو قرآن مجید کی نظر میں یہ انسان ایک منحرف و گمراہ انسان بن جاتا ہے۔ اور اگر فطرت فاتح ہوئی اور طبیعت، فطرت کے تابع ہو گئی تو اس صورت میں انسان ہدایت پا جاتا ہے اور حق کی راہ پر گامزن ہو جاتا ہے۔

قرآن مجید میں انسانوں کے بارے میں بعض مشترک امور کا ذکر آیا ہے یہ مشترکات بعض اوقات فضائل و خوبیوں میں ہوتے ہیں اور بعض اوقات رذالت و برے کاموں میں۔ البتہ اس کا ہر گز یہ مطلب نہیں ہے کہ انسان بالفعل ان تمام فضیلتوں یا رذیلتوں کے حامل ہوتے ہیں بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ انسان کے اندر فضائل و رذائل دونوں کے امکانات موجود ہیں۔ قرآن مجید ایک جگہ پر فرماتا ہے :

انسان کی فطرت الہی ہے (فَطَرْتُ اللّٰہُ اَلَّتِیْ فَطَرْتُ اَنْسَ عَلَیْہَا) ایک اور جگہ پر فرماتا ہے : (اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلُوْعًا ۝۲)

کہیں پر وہ انسان کی فضیلت بیان کرتا ہے اور کہیں پر اس کی رذیلت بیان کرتا ہے۔ ایک جگہ پر انسان کی الہی فطرت بیان کی جاتی ہے اور دوسری جگہ اس کی بے صبری، ناتوانی اور لالچ کا ذکر کیا جاتا ہے۔ ان متفاوت بیانات کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسان دنیا میں آنے کے ساتھ ہی بالفعل ان فضائل یا رذائل کے حامل ہوتے ہیں۔ خدائے تعالیٰ انسان کے بارے میں فرماتا ہے : (وَاللّٰہُ اَخْرَجَکُمْ مِّنْ بَطْنِ اُمِّیْکُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَیْئًا ۝۲) احادیث میں بھی آیا ہے کہ انسان کی اولاد فطرت پر پیدا ہوتی ہے اور فطرتیں پاک و پاکیزہ ہوتی

<sup>۱</sup> یہ دین وہ فطرت الہی ہے جس پر اس نے انسانوں کو پیدا کیا ہے۔ (روم، ۳۰)

<sup>۲</sup> ”بیشک انسان بڑا لالچی ہے“ معارج، ۱۹۔

<sup>۳</sup> ”اور اللہ نے تمہیں شکم مادر سے اس طرح نکالا کہ تم کچھ نہیں جانتے تھے“ نحل، ۱۸۔

میں 'لہذا قرآن مجید اور احادیث کے رو سے انسان ایک ایسی مخلوق ہے جو ولادت کے وقت کسی قسم کے علم سے بہرہ مند نہیں ہوتا لیکن فطرت الہی کا حامل ہوتا ہے۔ اس کے باوجود اس کی طبیعت میں مادیات کی طرف رجحان پایا جاتا ہے۔ انسان جب عالم وجود میں قدم رکھتا ہے تو حقیقت میں وہ ایک طرف سے شناخت اور معرفت کا آغاز کرتا ہے اور دوسری طرف سے طبیعت یا فطرت کی سمت قدم بڑھاتا ہے۔ یہ وہ نظریہ ہے جسے قرآن مجید نے انسانوں کے بارے میں بیان کیا ہے۔ وہ انسانوں کے ظاہری اختلافات کے پیچھے ان میں موجود ایک باطن کا مشاہدہ کرتا ہے۔

فلسفی نقطہ نظر سے بھی مسئلہ اسی صورت میں ہے۔ فلسفہ کے مختلف مکاتب فکر، خواہ قدیم یونانی فلسفہ ہو یا اسلام یا عصر جدید کا مغربی فلسفہ، ہمیشہ انسان کے بارے میں اتفاق نظر رکھتے ہیں اور انسان کی ماییت کے بارے میں ایک مکمل تصویر پیش کرتے ہیں۔ یہ تصویر ممکن ہے امید بخش ہو جیسے اسلام کی پیش کی ہوئی تصویر اور انہوں نے انسان کی فطرت کو ایک پاک فطرت جانا ہے۔

ممکن ہے یہ تصویر بدبینی اور ناامیدی پر مبنی ہو جیسے تاریخ عیسائیت نے پیش کیا ہے اور انسان کو ایک نجس اور ناپاک اور گناہ گار مخلوق جانا ہے اور اس کی فطرت کو ایک بدناما اور ناپاک فطرت جانا ہے۔ اگرچہ دینی و فلسفی نقطہ نگاہ سے انسانوں کے بارے میں پیش کی گئی تصویروں میں اختلاف پایا جاتا ہے لیکن اس امر میں سب متفق القول ہیں کہ گونا گوں اختلافات کے باوجود تمام انسان واحد ماییت اور ایک ہی شخصیت کے حامل ہیں۔

### دین میں پائیداری اور تغیرات

اسی نظریہ کے تحت یعنی انسانوں کی ایک اور واحد ماییت کے پیش نظر ہم بقائے دین کا تصور کر سکتے ہیں۔ شہید آیت اللہ مرتضیٰ مطہری کے مطابق، ادیان الہی دو حصوں پر مشتمل ہیں: پہلے حصے میں دین کے ثابت اور پائیدار عناصر ہیں اور دوسرا حصہ متغیر

<sup>۱</sup> رسول اکرم کی ایک روایت میں آیا ہے کہ: "کل مولود یولد علی الفطرة" "ہر ایک انسان فطرت الہی پر متولد ہو تا ہے"۔ (ملاحظہ ہو کافی، ج ۲، ص ۱۲، حدیث ۴)

عناصر پر مشتمل ہے۔ ادیان الہی کا وہ حصہ کہ جس کے عناصر پائیدار، عالمگیر اور زمان و مکان کے قیود سے عاری ہیں، حقیقت میں انسان کی مایت کے اس حصے کی طرف ناظر میں جو ہمیشہ ثابت و پائیدار ہوتا ہے۔ آج کا انسان، علم، ثقافت، رہن سہن اور بہت سے آداب و رسوم کے مطابق ماضی کے انسان سے بنیادی اختلافات رکھتا ہے، لیکن انسان کے فطری اور طبعی رجحانات مشابہ و یکساں ہوتے ہیں۔ تاریخ میں انسان کے رجحانات کے یکساں ہونے کی ایک مثال ہمز کی طرف اس کا رجحان ہے۔ انسان حسن و زیبائی کا دلدادہ ہے خواہ یہ حسن فطرت کے مناظر میں ہو یا فنی و ہنری۔

حسن و زیبائی کی طرف انسان کی دلچسپی، جسے وہ ایک خوبصورت منظر کی طرف نگاہ کر کے یا ایک پھول کو سونگھ کر یا ایک شعر کو سن کر جس لذت کو محسوس کرتا ہے، یہ سب ایسے امور ہیں جو انسانی تاریخ میں رونما ہونے والے تغیر و انقلابات کے باوجود پائیدار اور ثابت رہے ہیں<sup>۱</sup>۔ اگرچہ افراد بشر ایک دوسرے سے بہت فرق رکھتے ہیں لیکن کبھی طور پر انسان کی امیدوں و آرزوؤں میں ہمیشہ ثبات و پائیداری پائی جاتی ہے۔ انسانوں کے درمیان تاریخ میں پائے جانے والے تمام اختلافات کے باوجود انسان کی دلچسپیاں اور خواہشات ہمیشہ یکساں رہی ہیں۔ اس بنا پر انسان یکساں ہوت و مایت کا مالک ہے، اور ادیان الہی کا عالمگیر حصہ انسان کی اسی پائیدار اور ثابت ہوت کی طرف دلالت کرتا ہے۔

لیکن الہی ادیان نے انسان کے متغیر پہلو کی طرف بھی توجہ کی ہے اور اس پہلو نے متغیر عناصر کے قالب میں تجلی پائی ہے۔ متغیر احکام کا مقصد دینی عناصر کا وہ حصہ ہے جو سماجی، سیاسی اور ثقافتی شرائط و حالات سے وابستہ ہوں، دوسرے الفاظ میں زمان و مکان سے وابستہ ہوں۔ ان دو حصوں ثابت اور متغیر عناصر کے درمیان رابطہ انتہائی اہم ہے، جس کی وضاحت اور تشریح سے علم اور دین کے درمیان رابطہ کی شکل کو حل کیا جاسکتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم ثابت عناصر کی جستجو دین سے کرتے ہیں اور معتقد ہیں کہ یہ ثابت عناصر دین خاتم میں انسان کی سماجی نقل و حرکت کے تمام پہلوؤں میں ایک جاہنگ مکتب و نظام کی صورت میں پیش

<sup>۱</sup> ”دین و ہنر“ از مہدی بادوی تہرانی۔ مجلہ ہنر شماره ۲۸، بہار ۱۳۷۴ھ ش۔ ملاحظہ ہو۔



کے گئے ہیں اور اسلامی منابع کے اس مکتب اور نظام کو اہل بیت علیہم السلام کی ڈالی گئی بنیاد اور ان کے پیش کردہ طریقے پر حاصل کیا جانا چاہئے۔ بیشک انسان کی مایت کے ثابت و پائیدار حصے کے لئے، دین کے ثابت عناصر کے استخراج میں فقیہ کیلئے دینی علوم کے علاوہ کوئی علم کا رآمد نہیں ہوگا۔ اگرچہ ایسے موقع پر ممکن ہے بعض غیر دینی علوم فقیہ کے راستے پر روشنی کی ایک کرن بن کر اسے یہ امکان بخشیں کہ وہ دین کے ایک ثابت عنصر کا استخراج کر سکے، لیکن غیر دینی علوم کے عناصر میں سے کوئی عنصر کسی بھی صورت میں استدلال کے طور پر یا ایک فقیہ کی تلاش میں کام نہیں آسکتا ہے۔

لیکن متغیر عناصر کا حصہ مکمل طور پر روزمرہ علوم سے مربوط ہے، کیونکہ متغیر حصے میں فیصلہ کرنے، راہ معین کرنے اور اس کی نشاندہی کرنے کے لئے ضروری ہے کہ شرائط و حالات کی شناخت حاصل کی جائے، خواہ یہ شرائط اقتصادی ہو یا تعلیمی، ثقافتی ہوں یا سیاسی۔ یہاں پر غیر دینی علوم ایک دینی عمل کے کام آسکتے ہیں، اس معنی اور مفہوم میں کہ فقیہ ثابت عناصر کی روشنی میں اور علوم، خصوصاً علوم انسانی کے شعبے میں ماہروں کی مدد سے متغیر عناصر کو ڈھال سکتا ہے۔

البتہ اس تشکیل کو جس منطق کے تابع ہونا چاہئے یعنی اس امر کی راہنمائی کی تھیوری جو بذات خود ایک مفصل بحث ہے۔ ہم نے اس کے مجموعہ کو ایک نظریہ کے سانچے میں ”اسلام میں مدون فکر کا نظریہ“ کے عنوان سے مرتب کیا ہے اور آگے اس کا ایک حصہ بیان کیا جائے گا<sup>۱</sup>۔

<sup>۱</sup> ”مبانی کلامی اجتہاد“ از مہدی بادوی، تہران، ص ۴۰۴، ۳۸۳۔

<sup>۲</sup> ”نظریہ اندیشہ مدون در اسلام“، ملاحظہ ہو۔

## دین اور سیاست

گزشتہ بحثوں میں دین کے بارے میں پیش کی گئی تصویر کے مطابق، سیاست کے ایک منبع و مأخذ کی حیثیت سے دین کی طرف رجوع کرنے کا مسئلہ فطری طور پر معقول بن جاتا ہے۔ وہ دین جو انسان کو تاریخ کی انتہا تک راہ سعادت کی نشاندہی کرنے کیلئے آیا ہے، ممکن نہیں ہے کہ حکومت جیسے امور جن کی تمام انسانی معاشروں کو ضرورت ہے کے سلسلے میں خاموش اور لاتعلق رہے۔

### حضرت امام رضا علیہ السلام اسلامی حکومت

کے وجود کی علت کے سلسلے میں ایک بیان میں فرماتے ہیں: ”ہم کسی ایسے گروہ یا امت کا سراغ نہیں پاتے کہ جس نے حاکم اور سرپرست کے بغیر زندگی بسر کی ہو، کیونکہ لوگوں کے دینی و دنیوی امور کے نظم و ضبط کیلئے ایک عاقل و مدبر حاکم کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہذا یہ امر حکمت الہی کے ثایان ثائن نہیں ہے کہ اپنی مخلوق کو کسی قائد و حاکم کے بغیر یوں ہی چھوڑ دے، جبکہ خالق کائنات بخوبی جانتا ہے کہ لوگوں کو ہر حال ایک حاکم کی ضرورت ہوتی ہے جو معاشرے کو استحکام و نظم و انتظام اور دوام بخشنے، دشمنوں کے ساتھ جنگ و پیکار کے وقت لوگوں کی قیادت و رہبری کرے، عمومی مال و ثروت کو لوگوں کے درمیان تقسیم کرے، ان کیلئے نماز جمعہ و جماعت قائم کرے اور ظالموں کو مظلوموں پر ظلم کرنے سے روکے۔“

دوسری جانب اسلامی احکام کی ساخت و ترکیب ایسی ہے جو حکومت کے وجود کی مقتضی ہے اور اسلام حکومت کے بغیر اپنی حیات کو دوام نہیں بخش سکتا ہے۔ اسی لئے امام رضا علیہ السلام اپنے مذکورہ ارشاد میں نماز جمعہ و جماعت کی طرف اشارہ فرماتے ہیں اور ایک دوسری جگہ یوں فرماتے ہیں کہ: ”اگر خدائے تعالیٰ لوگوں کیلئے ایک امین، محافظ اور باطمینان حاکم مقرر نہ فرماتا تو یقیناً دین الہی نابود ہو جاتا، الہی احکام اور سنتیں بدل جاتیں، دین میں بدعتوں کا رواج بڑھ جاتا، بے دین افراد دین الہی کو نقصان

<sup>۱</sup> ملاحظہ ہو بحار الانوار، علامہ مجلسی، ج ۶، ص ۶۰۔

پہچاتے اور اسلام کے بارے میں مسلمانوں کے درمیان شبہات ایجاد کرتے<sup>۱</sup>۔ اسی دلیل کی بناء پر مسلمانوں حتی غیر مسلموں کے درمیان بھی اس سلسلے میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں تھی اور نہ ہے کہ اسلام ایک خاص نظام حکومت کا حامل دین ہے اور مدینہ منورہ میں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذریعہ حکومت کی تشکیل اس نظام کا ایک مصداق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب ”علی عبد الرزاق“ نے ۳۳ھ میں مملکت مصر میں ”الاسلام و اصول الحکم“ نامی کتاب لکھ کر حکومت نبوی کا انکار کرتے ہوئے ادعا کیا کہ آنحضرت صرف خدا کے پیغمبر تھے اور انہوں نے کبھی حکومت کی تشکیل کے لئے کسی قسم کا اقدام نہیں کیا ہے، تو تمام دنیا کے سنی علماء نے اس کے خلاف کفر کا قویٰ صادر کر دیا۔

علی عبد الرزاق نے یہ کتاب اس زمانہ میں لکھی تھی جب ترکیہ میں کمال اتاترک نے خلافت عثمانیہ کا تختہ الٹ کر سیکولر (لا دین) حکومت کی بنیاد ڈالی تھی اور مصر میں خلافت کے طرفداروں نے ملک فواد کو خلیفہ مسلمین کے طور پر اقتدار سونپا تھا۔ ان ہم زمان حالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ مذکورہ مصنف نے بھی مغربی سیکولر ازم کے اثر میں آکر بے دین فلسفیوں اور سیاست دانوں کی تقلید کرتے ہوئے ان مطالب کو لکھا ہے۔ علی عبد الرزاق کی بات، حقیقت میں دو دعویٰ پر مشتمل ہے: الف) رسول اکرم نے جس چیز کی مدینہ منورہ میں داغ میل ڈالی تھی وہ حکومت نہیں تھی۔

ب) جو کچھ مدینہ میں رونا ہوا، وہ دین پر مبنی نہ تھا۔ اسی نے اپنے پہلے دعوے کی دلیل کے طور پر اس نکتہ پر اصرار کیا ہے کہ جو کچھ پیغمبر اسلام نے مدینہ منورہ میں قائم کیا، اس میں حکومت کے شانختہ شدہ مفاہیم میں سے کوئی بھی خصوصیت نہیں پائی جاتی تھی۔ اپنے دوسرے دعوے کے بارے میں اس کا اصرار اس امر پر تھا کہ شان نبوت کا حکومت و سیاست سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ علی عبد الرزاق کے پہلے دعویٰ کے جواب میں اس نکتہ کی طرف توجہ کرنا ضروری ہے کہ اگر ہم حکومت کی تشکیل کیسے اس کی ایک خاص صورت کو معیار قرار دیں تو کسی شک و شبہ کے بغیر اس قسم کی صورت تمام زمان و مکان اور تمام اقوام میں متحقق نہیں ہوئی

<sup>۱</sup> ملاحظہ ہو: بحار الانوار، علامہ مجلسی، ج ۶، ص ۶۰۔  
<sup>۲</sup> اسلام و ریشہ ہای حکومت۔

ہے۔ اس لئے حکومت کی ایک جامع تعریف کی ضرورت ہے جو مختلف صورتوں میں تشکیل پانے کی صلاحیت رکھتی ہو تاکہ مختلف نوع کی حکومتوں سے مطابقت پیدا کرے۔ ایسی تعریف اس طرح پیش کی جاسکتی ہے کہ: ”حکومت معاشرے کے امور کو چلانے کے سلسلے میں منظم طاقت کا ایک مجموعہ ہے“ اس تعریف کے پیش نظر حکومت، حاکمیت میں موجود ایک ایسی ساخت و ترکیب کے مجموعے پر مشتمل ہے، جس میں قانون ساز، عدلیہ اور اجرائی یا نفاذ قانون کے شعبے شامل ہوں۔ دوسری جانب سے اس تعریف میں لفظ ”طاقت“ سے حاکمیت<sup>۳</sup> و اقتدار<sup>۴</sup> حکومت کے معنی کی طرف اور لفظ ”منظم“ سے اس کی ترکیب کی طرف اشارہ ہے اس تعریف کی بنا پر جو کچھ پیغمبر اسلام نے مدینہ منورہ میں تشکیل دیا، وہ اپنے مکمل مفہوم کے ساتھ حکومت تھی، کیونکہ آپ نے ایک ایسی طاقت کو منظم بنایا تھا جس پر معاشرے کے امور کو ادارہ کرنے کی ذمہ داری عائد تھی۔ حکومت نبوی کے انتظامی ڈھانچے کے بارے میں گزشتہ زمانے سے آج تک مفصل کتابیں لکھی گئی ہیں<sup>۵</sup>۔

رہا سوال حکومت نبوی کے دینی ہونے کا تو اس مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے مندرجہ ذیل چند نکات کی طرف توجہ لازم ہے: الف (اسلامی احکام ایسے ہیں کہ ان میں اغلب کا نفاذ حکومت کی تشکیل کے بغیر ممکن نہیں ہے، جیسے تعزیرات، قضاوت اور مالیات سے مربوط احکام۔ ب) پیغمبر اسلام کے ذریعہ معاشرے کی ولایت و حکومت کیلئے کئے گئے اقدامات کے بارے میں ایسے دلائل و برہان موجود ہیں، جن کی وضاحت ہم آنے والی بحثوں میں کریں گے۔

<sup>۱</sup> اس مفہوم کا معادل لفظ ((Government)) ہے۔

<sup>۲</sup> Sovereignty

<sup>۳</sup> (Autohrity)

<sup>۴</sup> (Structure)

<sup>۵</sup> جیسے جہشیری (وفات ۳۳۱ھ کی کتاب ”الوزراء و الکتاب“، بلال الصابی (وفات ۴۴۸ھ) کی اسی عنوان میں لکھی گئی کتاب، ماوردی (وفات ۴۵۰ھ) اور ابویعلیٰ (وفات ۴۵۸ھ) کی کتابیں بنام ”الاحکام السلطانیة“، ابن تیمیہ (وفات ۷۲۸ھ) اور ابن قسیم الجوزیہ (وفات ۷۵۱ھ) کی دو کتابیں بنام ”السیاسیة الشرعیة“، علی بن مسعود الخزاعی (وفات ۷۸۹ھ) کی انتہائی اہم کتاب ”تخریج الدلالات السمعیة علی ما کان فی عہد رسول اللہ (ص) من الحرف و الصنایع و المعاملات الشرعیة“، رفاعۃ الطہطاوی کی کتاب ”نہایۃ الایجاز فی سیرۃ ساکن الحجاز“ اور ابن ادريس کتانی کی کتاب ”الترتیب الاداریہ“ قابل ذکر ہیں۔  
<sup>۶</sup> کتاب حاضر کے دوسرے حصے میں بحث ”ولایت معصومین اور ولایت فقیہ“ ملاحظہ ہو۔

ج) اگر حقیقت میں نبوت و رسالت کا حکومت و سیاست سے کوئی سروکار نہیں ہے تو پیغمبر اسلام نے حکومت کی تشکیل کا اقدام کیوں کیا اور اس سلسلے میں وقت و طاقت کیوں صرف کی؟ کیا اس صورت میں فرائض کو انجام دینے میں غفلت نہیں برتی گئی ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ آنحضرت نے تبلیغ دین اور رسالت کی انجام دہی کیلئے یہ اقدام کیا تو یہ جواب ایک طرف دین و سیاست کے درمیان ایک وسیع رابطے کی نشاندہی کرتا ہے لیکن دوسری جانب اس سوال کا جواب دینے سے قاصر ہے کہ کیوں آنحضرت نے حکومت کی باگ ڈور خود سنبھالی اور اسے اپنے کسی مورد اعتماد دوست جیسے حضرت علیؓ کے سپرد نہ کیا؟

بہر حال جو کچھ علیؓ عبد الرزاق نے ۷۰ سال پہلے لکھا ہے جو آج کل بھی عالم اسلام میں مختلف شکلوں میں پایا جاتا ہے صرف اسی صورت میں قابل فہم و تنقید ہوگا جب ہم اس کے اصلی وطن، یعنی مغرب کے بارے میں مزید آگاہی حاصل کریں اور عصر حاضر کی مغربی ثقافت و فلسفہ کو جاننے کیلئے عیسائی تفکر کی تاریخ کا کم از کم سرسری طور سے جائزہ لیں جو مغربی تہذیب کی اساس ہے۔

### عیسائی تفکر

عیسائی تفکر کی تاریخ ابتدا سے آج تک بڑی طولانی ہے۔ یہاں پر اس موضوع کے سلسلے میں منضبط بحث کرنا ممکن نہیں، لیکن مغربی مفکرین کے افکار سے اجمالی آگاہی حاصل کرنے کیلئے اس موضوع کے کلیات کی طرف ایک سرسری اشارہ کرنا ضروری ہے۔ جب حضرت عیسیٰؑ کے پیرو اس الہی پیغمبر کے وجود سے محروم ہوئے اور آپؑ نے آسمانوں کی بلکین تھوڑی ہی مدت کے بعد ”پولس“ (جسے موجودہ مسیحیت کا بانی جاننا چاہئے) نے مسیحیت کی قیادت اپنے ہاتھوں میں لے لی۔ وہ پہلے یہودی تھا اور

<sup>۱</sup> مسلمانوں کے عقیدہ اور نص قرآن کے مطابق حضرت عیسیٰؑ کو سولی پر نہیں چڑھایا گیا بلکہ آپؑ زندہ ہی آسمانوں کی طرف چلے گئے لیکن عیسائیوں کے عقیدہ کے مطابق انہیں پھانسی دے دی گئی اور دفن کیا گیا۔ اس کے بعد وہ دوبارہ زندہ ہو گئے اور انجیلوں میں موجود اختلاف کے پیش نظر چالیس یا تین دن اپنے حواریوں کے پاس آتے رہے اور اس کے بعد آسمانوں کی طرف چلے گئے (قرآن مجید، سورہ نساء، آیات ۱۵۷ اور ۱۵۸ اور انجیل لوقا، باب ۲۴ و عہد جدید، کتاب اعمال رسولان، باب اول، ملاحظہ ہو) طرف صعود کیا تو آپؑ کے حواریوں اور مبلغین نے دین عیسائیت کی تبلیغ و ترویج شروع کی اور اس راہ میں انہوں نے کافی تکلیفیں برداشت کیں۔

<sup>۲</sup> عہد جدید کتاب اعمال رسولان ملاحظہ ہو۔

عیسائیوں کو تکلیفیں پہناتا تھا، لیکن کچھ مدت کے بعد عیسائی ہو گیا اور لوگوں میں اثر و رسوخ پیدا کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ وہ ایک عیسائی پیغامبر کی حیثیت سے مختلف شہروں کا سفر کرتا تھا اور عیسائی عقائد میں تبدیلی لانے کے ساتھ ساتھ اس کی تبلیغ و ترویج بھی کیا کرتا تھا۔ اسلامی منابع و مصادر میں ایسی احادیث پائی جاتیں ہیں کہ جن کی رو سے ”پولس“، فرعون و نمرود کے درجے میں قرار پاتا ہے۔ ان احادیث کے مطابق ایسے لوگ جہنم کی بدترین جگہ پر شدید ترین صورت میں عذاب پائیں گے<sup>۱</sup>۔ حضرت عیسیٰ کے دین کی صورت ابتداء میں کچھ اور تھی لیکن ”پولس“ نے اسے موجودہ شکل میں بدل دیا ہے۔ اس کو اس بات کی پروا نہیں ہوتی تھی کہ ”حضرت مسیح“ نے کیا کہا ہے<sup>۲</sup>۔

اس نے چند عقائد، جیسے: حضرت عیسیٰ کی الوہیت، لوگوں کے گناہوں کیلئے ان کا قربان ہو جانا اور شریعت کا منسوخ ہونا جیسے مسائل مشرکوں کے عقائد سے اقتباس کر کے مسیحیت میں بڑھا دئے۔ اس طرح حضرت عیسیٰ جو خدا کے پیغمبر تھے خدا بن گئے۔ خدا پجاری پر چڑھنے کیلئے آیا تھا تا کہ اپنے پیروؤں کے گناہوں کو دھو ڈالے۔ اس لئے حضرت عیسیٰ کے سولی پر چڑھنے کا شانہ عیسائیوں کی ایک بنیادی و کلیدی حیثیت رکھتا ہے کہ اگر ایک عیسائی اس سے انکار کرے اور قرآن مجید کے نظریہ کو مان لے کہ حضرت عیسیٰ موت سے پہلے ہی آسمان کی طرف چلے گئے تو وہ موجودہ مسیحیت کا پیرو کار نہیں رہ سکتا بلکہ اس کیلئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہوگا کہ مسلمان بن جائے۔

دوسری جانب حضرت عیسیٰ کی تحریک جو یہودیوں میں پیدا شدہ باطل عقائد کی اصلاح کیلئے شروع ہوئی تھی شریعت یعنی مرحلہ عمل میں دین کے اصل پیکر سے انکار کے ذریعہ دو گنے انحرافات کا شکار ہو گئی۔ عیسائی تہذیب میں واجب، حرام اور حلال بھی اصطلاحات نے اپنے مفاہیم کھودئے اور مختلف امور میں مخصوص اعمال کی انجام دہی کا ضروری ہونا بھی ختم ہو گیا۔ اسی لئے ہم

<sup>۱</sup> ”پولس“ کے ایمان کی داستان کے بارے میں مزید آگاہی حاصل کرنے کیلئے ”عہد جدید“ کتاب اعمال رسولان، باب ۹ ملاحظہ فرمائیں۔

<sup>۲</sup> بحار الانور، علامہ مجلسی، ج ۸، ص ۳۱۱، ملاحظہ ہو۔

<sup>۳</sup> ہمفرے کا رپنٹر کی کتاب عیسیٰ، ص ۱۵۴، ملاحظہ ہو۔

یہودیوں کے دین میں مثال کے طور پر فوج کے بارے میں خاص طریقہ کار اور مخصوص شرائط کا مشاہدہ تو کرتے ہیں جب کہ اس سلسلے میں دین مسیحیت میں کوئی خاص طریقہ کار نہیں پایا جاتا ہے۔ لہذا یہ امور اس کا باعث ہوئے کہ عیسائیت زمانہ کے ساتھ ساتھ توحیدی ادیان کے اصلی مفاہیم سے بہت دور ہو گئی۔ حضرت عیسیٰ کی مقدس کتاب ابھی بنیادی مشکلات سے دوچار ہوئی۔ ایک طرف موجودہ انجیلیں معتبر سند سے فاقہ ہیں، کیونکہ منفرد محققین کے اپنے اظہارات و بیانات کے مطابق یہ انجیلیں حضرت عیسیٰ کے آسمان کی طرف جانے کے کافی مدت کے بعد اور مختلف سرگرمیوں، جنگوں اور ”پولس“ کے اٹھار کے اثر و نفوذ کے دوران، بلکہ اس کے بعد جب اس کے مخرف اٹھار و عقائد نے مسیحی معاشرے میں قدم جمائے لکھی گئی ہیں۔ ساتھ ہی یہ انجیلیں مضمون اور ترکیب کے لحاظ سے آسمانی کتابوں اور وحی الہی سے مطابقت نہیں رکھتیں، بلکہ ان میں سیرت کی کتابوں کی طرح حضرت عیسیٰ کی سوانح حیات بیان کی گئی ہے۔ اگرچہ ان میں کہیں کہیں حضرت عیسیٰ کے بعض کلمات اور ارشادات بھی پائے جاتے ہیں، لیکن حقیقت میں ان کی ترکیب حضرت عیسیٰ کی زندگی کے حالات پر ہی مشتمل ہے۔ اس لحاظ سے اگرچہ قرآن مجید کے مطابق حضرت عیسیٰ صاحب کتاب انجیل میں اس کے باوجود نہ ان کی تعلیمات موجودہ عیسائیت میں باقی رہی ہیں اور نہ ان کی اصل کتاب کا کوئی نام و نشان پایا جاتا ہے۔

قرون وسطیٰ کے عیسائی علماء نے اس امر کی کوشش کی ہے کہ مسیحیت میں پیدا شدہ گمراہ عقائد کی توجیہ بیان کر کے اس کا ایک مقبول چہرہ پیش کریں۔ تیرہویں صدی ہجری میں اس مسیحی بحث کا سورما ”توماس آکویناس“ تھا اس نے ارسطوی فلسفہ کے ذریعہ جس سے وہ ابن سینا کی کتابوں اور اسلامی تہذیب کے ذریعہ آشنا ہوا تھا، کوشش کی کہ مسیحی تفکر کی تعمیر نو کر کے اس فلسفہ اور مسیحی الہیات کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرے، لیکن اس کے باوجود انجیل کے بعض مفاہیم عقل کی کوئی پر اترنے والے نہیں تھے اور قرون وسطیٰ

<sup>۱</sup> Bible

<sup>۲</sup> ادعا کیا جاتا ہے کہ ان انجیلوں کے بارے میں دوسری صدی عیسوی سے تواتر پایا جاتا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ ان کی تالیف پہلی صدی عیسوی میں ۳۸ء سے ۱۰۰ء تک ہوئی ہے۔ (رابرٹ ویر کی کتاب جہان مذہب، ج ۲، ص ۶۷۵ اور بمفرے کارپنٹر کی کتاب عیسیٰ، ص ۱۲-۳۲ ملاحظہ ہو)۔

<sup>۳</sup> جان بی ناس کی کتاب ”تاریخ جامع ادیان“ ص ۶۵۸ - ۶۶۰ اور رابرٹ ویر کی کتاب ”جہان مذہبی“ ج ۲، ص ۷۳۳ ۷۳۴ ملاحظہ ہو۔

کے فلاسفہ جیسے ”آکوناس“، اہتہامی تلاش و کوشش کے باوجود کتاب مقدس میں موجود ظاہری مطالب کو معقول صورت دینے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ مثال کے طور پر عیسائیوں کا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ خدا کے بیٹے میں اور انجیل میں تثلیث کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ خود خدا میں اس کی توجیہ میں کہ جو توحید کے عقیدہ سے بھی سازگار ہو اور ان کے عقائد و انجیل سے بھی سازگار ہو، یہ کہتے ہیں کہ: ”خدا تین شخصیتوں، لیکن ایک طبیعت پر مشتمل ہے۔ باپ، بیٹا اور روح القدس خدا کی تین شخصیتیں ہیں۔ فطری بات ہے کہ یہ عقیدہ اور اس جیسے دیگر افکار قابل تصحیح و توجیہ نہیں ہیں۔“

کیونکہ اگر ایک طبیعت تین شخصیتوں کی مالک ہو تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ یہ طبیعت تین افراد پر مشتمل ہے جو آپس میں مشترک ہیں۔ یہ امر ایک طرف خدا کے وجود و مایت کو ثابت کرتا ہے اور دوسری جانب اس کی توحید ذات سے سازگار نہیں ہے۔<sup>۲</sup> عیسائیت کے اندر پائے جانے والے جو اعتقادی اور تاریخی مشکلات کے علاوہ رینانس<sup>۳</sup> کے دور میں جس کو تاریکی کا دور کہا جاتا ہے، عیسائی پادریوں نے سیاست میں نمایاں مقام حاصل کیا اور اپنے آپ کو خدا اور لوگوں کے درمیان رابطہ کے طور پر ظاہر کر کے اپنے لئے خصوصی اختیارات و حقوق کے مدعی ہو گئے۔ انہی اختیارات میں سے ایک لوگوں پر مسلط ہو کر حکومت کرنا اور لوگوں پر اپنی اطاعت واجب قرار دینا تھا۔ اس گروہ نے نظام کو چلانے کیلئے دینی قوانین وضع کئے۔<sup>۵</sup>

اس طرح انہوں نے یہ کوشش کی کہ شریعت کے حدود میں پائے جانے والے عیسائیت کے نقائص کو اپنے وضع کردہ قوانین کے ذریعہ جنہیں وہ دین کا جزو قرار دیتے تھے دور کریں۔ دوسری طرف قرون وسطیٰ کے بعد جدید علم و سائنس کی پیدائش اور کلیسا و انجیل کی کھینچی ہوئی تصویر سے سائنس اور علمی مفاہیم کی کلیائی تفسیر علم جدید کے ٹکراؤ کے بعد دین اور سائنس کے درمیان تعارض

<sup>۱</sup> جان بی ناس کی کتاب ”تاریخ جامع ادیان“ ص ۶۵۸ - ۶۶۰ اور رابرٹ ویر کی کتاب ”جہان مذہب“ ج ۲، ص ۷۳-۷۴ ملاحظہ ہو۔

<sup>۲</sup> فلسفہ اسلامی میں یہ بات ثابت ہو چکی کہ خداوند کی کوئی ماہیت نہیں ہے اور اسکا صرف وجود ہے۔ یہ بحث فلسفہ اسلامی میں ”واجب الوجود ماہیتہ انیتہ“ کے عنوان سے بیان کی جاتی ہے۔ ملاحظہ ہو ہدایۃ الحکمۃ، علامہ طباطبائی ج ۴۶۔ (مترجم)

<sup>۳</sup> Renaissance

<sup>۴</sup> Darkness

<sup>۵</sup> Common law



پیدا ہو گیا، اور جدید سائنس کی چمک دمک اور اس کے پھیلاؤ کی وجہ سے دین عیسائی کے چراغ دھیمے پڑنے لگے، تو عیسائی متکلموں اور پادریوں نے اس نئے بحران سے نمٹنے کے لئے مختلف بحثوں کے آغاز کی کوشش کی تاکہ دین مسیحیت کا دفاع کر کے لوگوں کے اعتقادات کا تحفظ کر سکیں، اس کے بعد عیسائی دین کے فلسفیوں میں ہر ایک نے اپنے اپنے طور سے اس موضوع پر بحث و تمحیص شروع کی اور عصر حاضر کے عیسائی طرز تفکر کی مایت انہی مباحث کے مجموعہ پر مشتمل ہے<sup>۱</sup>۔

## سیکولرزم<sup>۲</sup>

پندرہویں صدی عیسوی کے اواسط میں جب قدیم رومی و یونانی تہذیب و تمدن کے طرف رجحان کے نتیجے میں عصر ریناسنس<sup>۳</sup> وجود میں آیا اور اس کے بعد بعض عیسائی دینی علماء، جیسے ”لو تھر“ کے ذریعہ وجود میں آنے والے عصر اصلاحات پھر بعد میں سترہویں اور اٹھارہویں صدی کے دوران علمی اور عرفی عقلانیت کی طرف رجحان کے نتیجے میں رونما ہونے والی روشن خیالی<sup>۴</sup> کے بعد عیسائیت کے پیرو اس طرف متوجہ ہوئے کہ عیسائی دین اپنے اندر موجود ضعف اور نقائص کی وجہ سے جدید اجتماعی اور سیاسی ضرورتوں کو پورا نہیں کر سکتا، اور نہ اپنے آپ کو انسانی زندگی میں رونما ہونے والے نئے حالات سے ہم آہنگ کر سکتا ہے۔ اس لئے انہوں نے اعلان کیا کہ دین صرف انسان اور خدا و آخرت کے درمیان رابطہ برقرار کرنے کے لئے آیا ہے اور سیاسی و اجتماعی مسائل میں دین کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس طرح سیاست سے دین کی جدائی اور اجتماعی و سیاسی مباحث کے حدود میں دین کی بالادستی سے انکار کے نظریہ نے جنم لیا اور سیکولرزم کے فلاسفہ ایک کے بعد ایک پیدا ہوتے گئے۔ مسیحی انکار کے بارے میں جو کچھ بیان ہوا اس کے پیش نظر جرأت کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ سیکولرزم مغربی تمدن کا قانونی بیٹا ہے، کیونکہ جو دین، صاف اور پاکیزہ الہی راستے سے ہٹ کر دنیوی ہوا و ہوس سے مزوج ہو چکا ہو، اس امر کا مدعی نہیں ہو سکتا ہے کہ انسان کی تمام ضروریات کو ہر زمانے

<sup>۱</sup> بمفرے کارپنٹر کی کتاب ”عیسیٰ“، ص ۱۶۰، ملاحظہ ہو۔

<sup>۲</sup> Secularism

<sup>۳</sup> Renaissance

<sup>۴</sup> Reformation

<sup>۵</sup> Enlightinment

میں پورا کر سکے۔ اس کے علاوہ حضرت عیسیٰ کا دین آخری دین نہیں تھا اور حضرت عیسیٰ نے ہرگز اپنے آپ کو آخری نبی کی حیثیت سے پیش نہیں کیا تھا۔ بلکہ حضرت عیسیٰ ”احمد“ (تجید و تعریف شدہ) کے ظہور کی تاکید فرما کر خاتم الانبیاء کی بعثت کی بشارت دے چکے تھے۔ لیکن اسلام آخری دین ہے اور تحریف کے آسیب سے محفوظ ہے اس لئے فطری طور پر اسلامی تہذیب میں دین کو سیاست سے جدا کرنے کا امکان ہی موجود نہیں تھا لیکن جب سیکولرزم کے انکار دیا ر مسلمین میں پہنچے اور بعض مسلمان ان مغربی انکار سے آشکار و متأثر ہو کر اس کے فریفتہ ہو گئے تو یہ گمان کرنے لگے کہ ان انکار کو اپنا نا اسلامی معاشرے کی ترقی کا باعث ہو سکتا ہے۔

### سیکولرزم کے دلائل

اگرچہ تہذیب و ثقافت کے خاص حالات نے سیکولرزم کے لئے زمین ہموار کی، لیکن سیکولرزم کے دانشوروں نے اپنے ادعا کے سلسلے میں فلسفی اور کلامی دلیلیں بھی پیش کی ہیں۔ ان کے دینی سیاست سے انکار کے دلائل دو گروہوں میں قابل تقسیم ہیں: الف: وہ دلائل جن سے ہر سیکولر، خواہ وہ مسلمان یا مسیحی یا ملحد ہو، استناد کر سکتا ہے۔

ب: وہ دلائل جن کو مسلمان خاص کر ایرانی سیکولروں نے سیکولرزم کے لئے بیان کیا ہے۔ پہلے گروہ میں کچھ اہم دلائل موجود ہیں:

۱۔ سیاست اور دین کی ذات میں فرق۔

۲۔ دینی احکام اقتصادی قضیے میں۔

۳۔ دین کا ثابت ہونا اور دنیا کا متغیر ہونا۔

دوسرے گروہ میں صرف ایک دلیل کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے :

<sup>۱</sup> مثال کے طور پر ڈاکٹر جابر عصفور نے علی عبدالرزاق کی کتاب ”الاسلام و اصول الحکم“ پر لکھے اپنے مقدمہ میں لکھا ہے : ہم الطبطبائی ، محمد عبده اور علی عبدالرزاق جیسوں پر فخر اور ان کی تقلید کرتے ہیں کیونکہ وہ ایک متمدن ، اجتماعی و مدنی حکومت کے طرفدار ہیں۔

## ۴۔ فقیہی قیادت کی عدم صلاحیت۔

ہم یہاں پر مذکورہ بالا دلائل کا اجمال و اختصار کے ساتھ جائزہ لیتے ہیں: ۱۔ سیاست اور دین کی ذات میں تفاوت سیکولروں کے ایک گروہ نے ذات کے رجحان پر زور دیتے ہوئے کہا ہے: ”ہر ایک چیز اپنی مخصوص ذات و مایت کی مالک ہوتی ہے اور دین کی ذات، سیاست کی ذات سے فرق کرتی ہے۔ اس لئے ”دینی سیاست“، ”لوہے کی لکڑی“ کے مانند ایک محال اور ناممکن چیز ہے۔“ اس کے جواب میں کہنا چاہئے: سیاست کی مایت و کینیت، معاشرے میں نظم و نسق قائم کرنا ہے اور دین کی مایت، خدا کی طرف سے انسان کو حقیقی سعادت کی طرف ہدایت و راہنمائی کرنا ہے۔ اس توصیف کے پیش نظر ”دینی سیاست“، یعنی دینی معیار و اقدار پر معاشرے کا نظم و نسق برقرار کرنا ہے تاکہ وہ انسان کی حقیقی سعادت کی ضامن ہو سکے۔ لہذا ”دینی سیاست“ کے عملی ہونے میں عقلی طور پر کسی قسم کی مشکل اور رکاوٹ نہیں ہے۔

۲۔ دینی احکام، اقضائی قضیے میں بعض لوگوں کا قول ہے: ”دینی احکام اقضائی قضیوں کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان سے ہر ایک واقعہ یا پیش آنے والے مسئلہ کے سلسلہ میں خصوصی ہدایات و راہنمائی حاصل نہیں کی جاسکتی ہے، جبکہ معاشرے کی سیاست اور اس کا نظم و انتظام اس قسم کی راہنمائی و ہدایت کے محتاج ہیں، لہذا سیاسی امور میں دین مرجع یا راہنما کا رول ادا نہیں کر سکتا ہے“ ۲۔ اس دعویٰ کی وضاحت کے لئے ضروری ہے کہ اقضائی قضیوں کو واضح کیا جائے۔ احکام اور قضا یا ہر دائرے میں از جملہ دین کے دائرے میں تین حصوں میں قابل تقسیم ہیں: ۱۔ سببی احکام: وہ احکام ہیں جو تمام حالات میں ایک شکل پر باقی رہتے ہیں، جیسے ظلم حرام ہے یا عدل واجب ہے۔ یہ احکام کسی بھی حالت میں تبدیل نہیں ہوتے۔

<sup>۱</sup> Essentialism

<sup>۲</sup> عادل ظاہر کی کتاب ”الاسس الفلسفیتہ“، ص ۱۷۸، اور احمد واعظی کی کتاب ”حکومت دینی“، ص ۷۰، ملاحظہ ہو۔

۲۔ اقتضائی احکام: وہ احکام میں جو کسی مانع یا رکاوٹ سے رو برو نہ ہونے کی صورت میں ایک خاص شکل میں باقی ریتے ہیں، جیسے چ بولنا واجب ہے، اگر یہ کسی مانع یا رکاوٹ سے دوچار ہو جائے مثال کے طور پر اگر سچ بولنا کسی کے جان سے ہاتھ دھو بیٹھنے کا سبب بن جائے تو اس صورت میں یہ واجب نہیں ہوگا۔

۳۔ شرائط و حالات کے تابع احکام: وہ احکام ہیں جو مختلف حالات و شرائط میں ایک خاص صورت میں محقق ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر کسی دلیل کے بغیر کسی کو جہانی سزا دینا غلط ہے، لیکن اخلاقی گمراہی سے روکنے کے لئے یہ امر درست ہو سکتا ہے۔ اگرچہ یہ تینوں صورتیں دین میں قابل تصور بلکہ موجود ہیں، لیکن اغلب شرعی احکام قضائے اقتضائی کے مانند ہیں کہ مانع اور رکاوٹ سے دوچار نہ ہونے کی صورت میں ایک خاص شکل میں باقی رہتے ہیں۔

لیکن یہ بات قابل توجہ ہے کہ یہ امر دین سے یا دائرہ سیاست میں صرف احکام دین سے متخص نہیں ہے، بلکہ تمام قانونی مجموعے اسی طرح کے ہیں۔ یعنی ان کے اغلب قضایا اقتضائی ہیں۔ اور کئی طور پر ایسا کوئی قانون وضع نہیں کیا جاسکتا کہ جس کے ہر جزئی مسئلہ میں افراد کا فریضہ ایک خاص صورت میں متخص و معین ہو قانون ہمیشہ کئی صورت میں وضع ہوتا ہے، اور ممکن ہے یہ کلیات مانع سے نکلانے کی صورت میں تبدیل ہو جائیں۔ وہ مانع یا رکاوٹیں، جن کا تصور کیا جاسکتا ہے مختلف ہیں، لیکن شاید اس کی سب سے اہم اور معروف قسم وہ ہے جس میں ایک حکم کا نفاذ دوسرے حکم کے نفاذ میں رکاوٹ بن جائے۔ اس قسم میں جسے فقہ اسلامی میں ”تزام احکام“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، دو حکم میں سے ایک کو ترجیح دینے کا معیار موجود ہے اور وہ یہ کہ زیادہ اہمیت والے حکم کو ترجیح دی جاتی ہے اور زیادہ اہمیت والے حکم کا انتخاب کیا جاتا ہے۔ دوسری طرف شرع میں اہمیت کے سلسلے میں کچھ ضابطے بیان کئے گئے ہیں، جیسے لوگوں کی جان کی حفاظت ان کے مال کی نسبت زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ مختصر یہ کہ اقتضائی ہونا اکثر قوانین کی خصوصیت ہے اور یہ صرف دینی احکام سے مخصوص نہیں ہے۔ اور ہر مورد میں فرائض کی وضاحت کے لئے

جو کچھ انجام دیا جانا چاہئے یعنی مختلف حالات کے معیار کا معین کرنا ایک ایسا کام ہے جو دین کے اندر انجام پایا ہوا ہے۔ لہذا اس راہ میں دینی احکام یا دینی سیاست کے وجود میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

۳۔ دین کا ثابت ہونا اور دنیا کا متغیر ہونا سیاسی امور میں دین کی بالادستی تسلیم نہ کرنے کے سلسلے میں سیکولروں کی سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ دین ثابت و پائیدار اور دنیا متغیر ہے اس سلسلے میں گزشتہ بحث میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ان کے استدلال کا خلاصہ اس طرح ہے: ”دین ایک مقدس امر ہے اور مقدس امور ثابت اور غیر متغیر ہوتے ہیں۔ جبکہ دنیا مسلسل تغیر و تحول کی حالت میں ہے اور اس کے حالات مسلسل دگرگوں ہوتے رہتے ہیں۔ اس توصیف کے پیش نظر دنیا کے امور کے نظم و انتظام میں دین کا آمد اور مرجع نہیں بن سکتا۔“

جو کچھ اوپر بیان ہوا، اگر اس پر توجہ اور غور کیا جائے تو واضح ہو گا کہ اس استدلال میں دو نقض پائے جاتے ہیں اور ان دونوں کا مجموعہ ایک غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ پہلا نقض یہ ہے کہ تصور کیا گیا ہے کہ دین میں کسی قسم کا متغیر عنصر موجود نہیں ہے اور ہم نے گزشتہ بحث میں بیان کیا ہے کہ دین میں متغیر عناصر کس طرح پیدا ہوتے ہیں اور ثابت کیا ہے کہ دین انسان کی پائیدار و ثابت مائیت کے پیش نظر عالمگیر ہدایات اور اس کے متغیر زاویہ کے لئے زمان و مکان کے مناسب تعلیمات کا حامل ہے۔ آنے والی بحث میں اسلام میں عالمگیر نیز زمان و مکان کے مناسب عناصر کی پیدائش کے سلسلے میں وضاحت کے علاوہ انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں میں ان دونوں امور کے درمیان رابطے کے طریقے پر بھی روشنی ڈالی جائے گی۔

مذکورہ استدلال کا دوسرا عیب یہ ہے کہ اس میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ دنیا متغیر ہے، گویا کوئی ثابت اور پائیدار امر دنیا میں نہیں پایا جاتا اور اس کی تمام مائیت زمانہ کے گزرنے کے ساتھ دگرگوئی کی زد میں آ جاتی ہے۔ جبکہ دنیا، انسان کے ساتھ ساتھ ایک ثابت اور پائیدار منظر ہے جو اپنے درمیان موجود روابط کے جوہر کو تشکیل دیتا ہے۔ مزید یہ کہ یہ ایسی متغیر جہت کی حامل ہے جس کا تعلق روابط سے

<sup>۱</sup> ملاحظہ ہو ”ثابت دین و متغیر دنیا“۔

ہے۔ اس توصیف کے پیش نظر دین اور دنیا دونوں بعض جہات سے ثابت و پائیدار اور بعض جہات سے تغیر کی حامل ہیں اور دین کا ہر حصہ دنیا کے مناسب حصے پر ناظر ہوتا ہے۔

۴۔ فقہی قیادت میں صلاحیت کا فقدان بعض لوگ ماضی میں فقہی قیادت کو کارآمد صورت میں قبول کرنے کے بعد اس تصور سے دوچار ہوئے

میں کہ اب اس کا خاتمہ ہو چکا ہے اور انہوں نے موجودہ زمانے کو علمی قیادت کا زمانہ اعلان کیا ہے۔ اس نظریہ کی بنیاد فقہ و علم کے درمیان عدم موافقت یا دوسری تعبیر میں دین و دانش کے درمیان عدم ہمابہنگی قرار دی گئی ہے۔ گویا دین نادانی میں تشکیل پاتا ہے اور علم کے زمانے میں اپنا بوریا بستر باندھ لیتا ہے۔ اس بنا پر وہ کہتے ہیں ”فقہ کے ذریعہ نظم و نسق چلانا، مشکلات کا حل کرنا اور فارغ البال حالت پیدا کرنا ایک سادہ اور غیر ترقی یافتہ معاشرے سے مخصوص تھا کہ لوگوں کے درمیان سادہ اور قلیل ضرورتوں کے ذریعہ ایک دوسرے کے ساتھ رابطہ تھا۔ ابھی سماجی زندگی میں قانون کی بالادستی بازار، خاندان، پیشہ اور حکومت ایجاد نہیں ہوئی تھی اور سلطان و فقہ کے حکم نے علم کے فرمان کی جگہ لے رکھی تھی۔ لہذا گمان کیا جاتا تھا کہ جہاں کہیں کوئی مشکل پیدا ہو، فقہی احکام کے ذریعہ ان کو حل کیا جاسکتا ہے۔

ذخیرہ اندوزوں کے لئے فقہی حکم موجود ہے تاکہ ذخیرہ اندوزی کو جڑ سے اکھاڑ دیا جائے، زانیوں، ڈاکوؤں، مفسدوں، گراں فروشوں اور دیگر بدکاروں کو بھی فقہی حکم سے نابود یا ان کی اصلاح کی جاسکتی ہے۔ لیکن اس وقت مسائل کے حل اور معاشرے کا نظم و نسق برقرار کرنے کے لئے علمی طریقے ان جانے تھے۔ معمول و معروف قیادت فقط فقہ کے ہاتھ میں تھی اور بس لیکن آج اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ صنعت و تجارت کے شور و غل اور دنیا کے موجودہ سیاسی روابط کے گہرے غبار کو فقہ دور کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور موجودہ زمانے کے عظیم تغیرات اور انسانی مشکلات کو مہار کرنے سے قاصر ہے“۔ اس قسم کا

تضاد، مسیحیت کا اسلام سے تقابل، فقہ کی قدرت و توانائی سے ناآشنائی اور زندگی کے مختلف پہلوؤں میں علوم سے استفادہ کے لئے اسلام کی تاکید سے متعلق بے توجہی کا نتیجہ ہے۔ فقہ اسلامی عالمگیر اور زمان و مکان کے مناسب عناصر کے وجود کے پیش نظر انسانی زندگی کے تمام انفرادی اور اجتماعی پہلوؤں میں موجود ثابت اور متغیر امور کے لئے راہنما اور مرجع ہو سکتی ہے۔ روش اجتہاد کی موجودگی۔ جو دین فہمی کے لئے ایک معیاری طریقہ ہے۔ دینی معلومات کی صحت کا بھی ضامن ہے اور جدید سوالات کے جواب دینے کے امکانات بھی فراہم کرتا ہے۔ دوسری جانب فقہ کا استعمال اور اس کی طرف رجوع کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ علم و دانش کو یکسر جھوڑ دیا جائے؛ بلکہ حسب ضرورت مختلف و مناسب موارد میں ضروری علوم کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، اور دین کے متغیر مفاہیم کے حدود میں تو علم ہی وہ عنصر ہے جو اس کے عالمگیر عناصر کے تحقق کی نوعیت میں اصلی کردار ادا کرتا ہے لہذا نہ فقہ کی طرف رجوع کرنے کا زمانہ گزر گیا ہے اور نہ فقہ کی طرف رجوع کرنا علوم (سائنس) سے فائدہ اٹھانے میں رکاوٹ بنتا ہے، بلکہ حقیقت میں فہمی قیادت کا کام ہی یہی ہے کہ دینی اغراض و مقاصد تک پہنچنے کیلئے انسان کی علمی توانائیوں سے پورا پورا فائدہ اٹھائے۔

### اسلام میں عالمگیر اور علاقائی عناصر

اسلام آخری دین مرسل کی حیثیت سے قیامت تک انسانوں کی ہدایت کے لئے نازل ہوا ہے<sup>۱</sup>۔ جو کچھ اب تک بیان ہوا اس کے پیش نظر اس دین کی خاتمیت اس امر کا تقاضا کرتی ہے کہ یہ دین کامل ترین دین مرسل ہو اور جو کچھ دین نفس الامری کی صورت میں وحی و روایت کے ذریعہ بیان ہونا چاہئے، اس میں پایا جاتا ہو<sup>۲</sup>۔ دوسری طرف چونکہ یہ دین ایک خاص زمان و مکان میں نازل ہو کر ابتداء

<sup>۱</sup> مہدی بادوی تہرانی کی کتاب ”مبانی کلامی اجتہاد“، ص ۴۰۳-۴۰۴، اور اس مصنف کی کتاب ”ولایت فقیہ“، ص ۶۱-۶۴ ملاحظہ ہو۔  
<sup>۲</sup> شہید مطہری فرماتے ہیں: ایک مسلمان کیلئے ایسا مسئلہ پیش آناممکن ہی نہیں ہے کہ کیا ہمارے پیغمبر کے بعد کوئی اور پیغمبر بھی ہے یا نہیں؟ یہ تصور کہ ہمارے پیغمبر کے بعد کوئی پیغمبر دنیا میں آئے۔ اس پیغمبر کی پیغمبری پر ایمان کے ساتھ منافات رکھتا ہے۔ شہید مطہری کی کتاب ”خاتمیت“ ص ۱۲، ملاحظہ ہو۔

<sup>۳</sup> امام جعفر صادق سے روایت ہے کہ ”حلال محمد حلال ابد الی یوم القیامہ و حرام ابد الی یوم القیامہ“ محمد کا حلال کیا ہوا ہمیشہ قیامت تک حلال ہے اور آپ کا حرام کیا ہوا قیامت تک حرام ہے کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۸، حدیث ۱۹۔

میں ایک خاص قسم کے مخاطبین سے مخاطب ہوا ہے، اسلئے بعض اوقات اس کے بعض دینی عناصر زمان و مکان کے مطابق بیان ہوئے ہیں۔ اور یہ امر خاص طور سے معصومین علیہم السلام کی سنت بالانحصار ان کی سیرت میں قابل غور ہے لیکن اسلامی معارف کا خزانہ ایسے گونا گوں عالمگیر اور زمان و مکان کی حدود میں محدود عناصر سے لبریز ہے، جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت سے امام زمانہ (عج) کی غیبت کبریٰ تک بیان ہوئے ہیں۔ فقہا اور علمائے دین نے اب تک اسلامی معارف کے اس گراں بہا مجموعہ کے استعمال کا عاقلانہ و خردمندانہ طریقہ اختیار کیا ہے اور جب بھی کسی سوال سے دوچار ہوئے ہیں تو اس مجموعہ کی طرف رجوع کر کے مناسب جواب حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ اس روش میں کبھی عالمگیر عناصر کے باہمی رابطوں اور علاقائی عناصر سے ان کے رابطوں کو مد نظر نہیں رکھا گیا۔ جو کچھ دین میں پایا جاتا تھا، اسے ایک غیر متغیر اور ثابت امر خیال کیا جاتا تھا، مگر یہ کہ اس کے خلاف کوئی علامت پائی جائے، اس صورت میں وہ متغیر حکم کے عنوان سے محسوب ہوتا تھا، اور ثابت حکم یا احکام کے بارے میں جو اسکی بنیاد کو تشکیل دیتے ہیں کسی قسم کی جستجو نہیں ہوا کرتی تھی۔

اس طریقہ کار کے سبب اسلامی مباحث، اسلام کے عظیم اور منظم نظریہ کے فقدان سے دوچار ہوئے ہیں اور اسلامی نظریہ کے اجزاء کسی نظم و قاعدہ کے بغیر ایک دوسرے کے ساتھ باہم مرتب و جمع ہو گئے ہیں۔ اگرچہ بالآخر اس طریقہ میں بھی ایک نظم پیدا ہو گیا ہو، لیکن کسی بھی صورت میں ان کے اجزاء کے درمیان ایک ایسا منطقی رابطہ تشکیل نہیں پایا ہے اور کبھی ایک دوسرے پر ان کی تاثیر و تاثر کی نوعیت کے سلسلہ میں تحقیق و توجہ نہیں کی گئی ہے۔

دوسری جانب، دینی نصوص میں محدود عناصر کے وجود میں آنے کی نوعیت پر کوئی توجہ نہیں دی گئی ہے اور جو کچھ وارد ہوا ہے، ان سب کو ثابت حکم اور عالمگیر عنصر کے عنوان سے برتا گیا ہے۔ اگر کسی مسئلہ میں آیات و علائم کے ذریعہ زمان و مکان میں محدود تاثیر عیاں و واضح ہوتی تھی تو اسے محض ایک عنصر سمجھ کر، اس کے پس منظر اور بنیاد کے سلسلہ میں سوال اٹھائے بغیر اس سے سادگی کے ساتھ گزر گئے ہیں۔ یہی عوامل سبب ہوئے ہیں کہ ہم اقتصاد و سیاست وغیرہ جیسے مختلف میدانوں میں اسلامی نظام کو پیش



کرنے میں ناکامی اور بے بسی سے دوچار ہوئے ہیں اور اسلام کا سیاسی فلسفہ، اسلام کا اقتصادی نظام، اسلام کا سیاسی و اقتصادی مکتب فکر یا اس جیسے دوسرے مباحث پیش کرنے میں ناکام ہوئے ہیں۔ دوسری طرف دینی عناصر میں زمان و مکان کی تاثیر اور ان میں حالات و شرائط کے کردار واضح صورت میں بیان نہیں ہوئے ہیں، نیز محدود عناصر اور عالمگیر عناصر کے درمیان رابطہ کی منطقی صورت بھی واضح نہیں ہوئی ہے۔ ”اسلام میں مدقن و منظم فکر کا نظریہ“ ایسے ہی سوالات کے جواب کے لئے مذکورہ اصولوں پر مبنی ایک نظریہ ہے، جس کا ذکر گذشتہ بحثوں میں آچکا ہے۔

### اسلام میں مدقن و منظم فکر کا نظریہ

اسلام دین خاتم اور کامل ترین دین مرسل ہے۔ اس لئے ہم انسانی زندگی کے انفرادی و اجتماعی پہلوؤں کے ہر موڑ پر یہ توقع رکھتے ہیں کہ اس کے سلسلے میں اس دین میں واضح نظریہ یا ہدایت موجود ہو۔ یہ راہنمائیاں جو حقیقت میں دین کو تشکیل دینے کے عناصر ہیں، دو قسم کی ہو سکتی ہیں: ۱۔ وہ دینی عناصر جن کا اسلام کے تصور کائنات کے ایک خاص دائرہ مثلاً سیاست یا اقتصاد میں ظہور ہو۔ اسلام کے تصور کائنات کے ساتھ ان کا تناسب وہی ہے جو جزئی کا کلی سے، یا صغریٰ کا کبریٰ سے ہوتا ہے۔ ایسے عناصر اثباتی قضایا کی شکل میں ہوتے ہیں اور ان میں کلامی و فلسفی رنگ پایا جاتا ہے، جیسے سیاسی مباحث یا اقتصادی میدان میں رزاقیت کے بارے میں خدائے تعالیٰ کا تکوینی تسلط۔ ہم ان عناصر کو ”فلسفہ“ کے عنوان سے جانتے ہیں۔ اسی طرح اسلام کا سیاسی فلسفہ، دائرہ کار سیاست میں اسلام کے ایسے عناصر کا مجموعہ ہے جو اس کے کائناتی تصور کی نمود اور جزئیات کا حصہ شمار ہوتے ہیں۔

<sup>۱</sup> اس نظریہ کے بارے میں اب تک چند کتابیں نشر ہوئی ہیں:

الف: پہلی کتاب: مقالہ ”ساختار کلی نظام اقتصادی قرآن“ فارسی کا مقدمہ جو علوم مغایم قرآنی کی پانچویں تحقیقاتی کانفرس، دارالقرآن کریم کے مقالات کا مجموعہ کے ساتھ پیش کیا گیا۔ موسم گرما ۱۳۷۵ھ، ص ۳۳۰-۴۲۶۔

ب: دوسری کتاب: مقالہ ”نظریہ اندیشہ مدون در اسلام“ فارسی (امام خمینیؑ کے مبنائی فقہی سے مربوط کانفرنس کے آثار کا مجموعہ، اجتہاد میں زمان و مکان کا کردار۔ تیسرا مجلہ: اجتہاد و زمان و مکان، موسم سر ما ۱۳۷۴، ص ۴۰۱، ۴۲۶۔

ج: تیسری کتاب: کتاب ”ولایت فقیہ“ کا پہلا حصہ (دفتر اندیشہ جوان، پڑ ویشگاہ فرہنگ و اندیشہ اسلامی ۱۳۷۷ھ، تہران) د: چوتھی کتاب: مبنائی کلامی اجتہاد کا آخری حصہ (مؤسّہ فرہنگی خانہ خرد ۱۳۷۷ھ، قم) اور کتاب ”مکتب و نظام اقتصادی اسلام“ پہلا حصہ (مؤسّہ فرہنگی خانہ خرد ۱۳۷۸ھ، ش)

۲۔ وہ دینی عناصر، جو اسلامی تصور کائنات، کے نتائج اور خاص کر پہلے گروہ کے عناصر کا فلسفہ ہیں۔ یہ عناصر ”حتی“، قسم کے ہوتے ہیں اور اعتباری پہلو رکھتے ہیں اور یہ بھی دو گروہ میں تقسیم ہوتے ہیں: الف: ان میں سے بعض عناصر دوسرے عناصر کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں اور ایک طرح سے ان کی تمہین، وضاحت و تعیین کرتے ہیں۔ یہ عناصر یا ایک اعتبار سے اصول و مسلم امور ہیں، کہ انہیں ہم ”مبانی“ سے تعبیر کرتے ہیں یا دین کے اغراض و مقاصد کو ایک دائرہ میں شخص کرتے ہیں کہ انہیں ہم ”مقاصد“ کہتے ہیں۔ ان مبانی اور مقاصد کا مجموعہ مکتب کو تشکیل دیتا ہے۔ پس اسلام کا سیاسی مکتب فکر وہی اسلام کے سیاسی مبانی اور مقاصد کا مجموعہ ہے۔

ب۔ کسی دائرہ میں موجود بنیادوں کے تحت اسی دائرہ کے مقاصد تک پہنچنے کیلئے دین میں ایسے عناصر کا مجموعہ پیش کیا گیا ہے جسے ”نظام“ کہتے ہیں۔ حقیقت میں یہ نظام عالمگیر تشکیلات کا نظام ہے۔ اس لحاظ سے ہم انسانی زندگی کے ہر پہلو میں عالمگیر عناصر کے تین گروہوں: فلسفہ، مکتب اور نظام سے روبرو ہیں جن کے درمیان ایک مستحکم اور منطقی رابطہ برقرار ہے۔

### فلسفہ

جب اس بحث میں فلسفہ کی بات آتی ہے تو اس سے مراد ماورائی طبیعت نہیں ہے، جس کی طرف رائج اسلامی فلسفہ میں توجہ کی گئی ہے۔ بلکہ اس سے مراد ایک ایسا مفہوم ہے جو مضاف فلسفوں سے ملتا جلتا ہے، جیسے فلسفہ ریاضی، فلسفہ فن و ہنر وغیرہ۔ اسلئے اگر ہم سیاسی دائرہ کار میں اسلام کے سیاسی فلسفہ کی تلاش میں ہیں تو حقیقت میں ایسے امور کی تلاش میں ہیں جو سیاسی دائرہ کار میں اسلامی اعتقادات کی جلوہ گاہ مانا جاتا ہے اور ”اسلام کے سیاسی مکتب“ کے لئے اساس کی حیثیت رکھتا ہے۔ بندوں پر خدا کا تکوینی تسلط، اسلام کی انسان شناسی، لوگوں کے انتخاب و اختیار اور مشیت الہی کے درمیان تناسب اور ربوبیت الہی و تسلط سیاسی جیسے مطالب اسی دائرہ میں آتے ہیں۔

## مکتب فکر

”مکتب فکر“ ایک اعتبار سے اپنے دائرہ کار کی اساس اور مقاصد کا مجموعہ ہے، اور مبانی وہی مسلم امور میں جو دین کی طرف سے ایک دائرہ کار میں پیش کئے گئے ہیں، جنہیں اس دائرہ کار کے نظام کی اساس و بنیاد کے طور پر مانا گیا ہے۔ اہداف وہ اغراض و مقاصد ہیں جن کا دین نے انسان کے لئے ہر دائرہ کار میں تعین کیا ہے۔ اس بنا پر ”اسلام کا سیاسی مکتب“، ”اسلام کی سیاسی بنیادوں“ اور اسلام کے سیاسی مقاصد“ پر مشتمل ہے۔ پس انسانوں کی ایک دوسرے پر حکمرانی کی نفی مگر یہ کہ خاص موقع پر خدا نے اس قسم کی حکمرانی کی اجازت دی ہو اور معصومین کی موجودگی میں ولایت کا ان سے محض ہونا جیسے امور ”اسلام کی سیاسی اساس“ کے زمرہ میں آتے ہیں، اور سماجی عدل و انصاف کا تحقق، انسانوں کے بنیادی حقوق کا تحفظ اور انسانوں کی ترقی و بالیدگی کے لئے مناسب زمین و حالات فراہم کرنا جیسے مباحث ”اسلام کے سیاسی مقاصد“ میں شمار ہوتے ہیں۔

## نظام

اسلام ہر میدان میں اپنے مکتب کے اصول پر عالمگیر تشکیلات کا ایک مجموعہ پیش کرتا ہے، جن کے درمیان آپس میں ایک خاص رابطہ برقرار ہوتا ہے، جو ایک باہنگ نظام تشکیل دیتے ہیں، جو ”مبانی“ کی اساس پر ”اہداف“ کی تکمیل کا باعث ہوتے ہیں۔ ان عالمگیر تشکیلات کو ہر باب میں ”نظام“ کہتے ہیں۔ اس بنیاد پر اسلام کا سیاسی نظام وہی اسلامی سیاست کے عالمگیر تشکیلات کا مجموعہ ہے۔ نہاد (نیم سرکاری ادارے) ”نیم سرکاری ادارے“، یعنی ایک نظام میں، افراد، تنظیموں اور دائرہ کار میں موثر عناصر کے آپسی روابط کا استحکام یافتہ نمونہ ہے۔ نیم سرکاری اداروں میں مندرجہ ذیل چار خصوصیتیں پائی جاتی ہیں: ۱۔ عالم گیر ہونا: نظام کے نیم سرکاری ادارے حالات، وقت اور خاص شرائط سے وابستہ نہیں ہوتا۔

۲۔ عینی تحقق کی قابلیت: نظام کے نیم سرکاری اداروں کو چاہئے کہ مکتب کے اصول کی بنیاد پر اس کے اہداف کو خارج میں عملی جامہ پہنائیں۔ اس لحاظ سے بلاشبہ ان کو عینی تحقق کی قابلیت کا حامل اور ان کا وجود خارج میں عملی ہونا چاہئے۔

۳۔ مبنی کی بنیاد پر اغراض کی امتداد: چونکہ ”نظام“ مکتب کے اغراض کو اس کے ”مبنی“ کی بنیاد پر عملی شکل بخشنے والا ہوتا ہے لہذا اس کے نیم سرکاری ادارے ایک طرف سے مکتب کی اساس پر اور دوسری طرف سے مکتب کے اہداف پر استوار ہوتے ہیں۔

۴۔ عالمگیر قوانین کو نظم بخشنا: دین کے عالمگیر احکام ہر میدان میں ایک طرف نیم سرکاری اداروں کو عالمگیر فضا میں قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف ان کے باہمی روابط اور تمام نیم سرکاری اداروں سے ان کے روابط کو معین کرتے ہیں۔ پس نظام کے نیم سرکاری ادارے عالمی حقوق کو نظم بخشنے والے ہیں۔ ان اوصاف کے پیش نظر ایک نظام میں نیم سرکاری ادارے کی اس طرح تعریف کی جاسکتی ہے: ”مکتب کے مبنی اور مقاصد کا عالمی قوانین سے منظم ایک عینی و علمی نتیجہ جو زمان و مکان کی محدود وابستگی سے دور ہو۔“ یہ ادارے ایک مستحکم و ثابت طرز عمل یا ایک انتراعی و علیحدہ تشکیل کے قالب میں ظہور پذیر ہو سکتے ہیں۔ اسلام کے بعض سیاسی ڈھانچے یہ ہیں: قانون ساز ادارے، اقتصادی ادارے، نفاذ قانون کے ادارے اور عدلیہ کے ادارے۔

### قوانین

ایک نظام کے ایک خاص انداز اور ایک مشخص معاشرے میں نفاذ کے دوران مقام عمل میں جو کچھ لوگوں کی راہنمائی ہوتی ہے، اسے احکام کہتے ہیں۔ ان احکام کے مجموعہ کو ہم قوانین کہتے ہیں۔ قوانین بھی مختلف میدانوں (سیاسی، اقتصادی، تربیتی وغیرہ) میں دو حصوں میں تقسیم ہوتے ہیں: ۱۔ ثابت اور پائیدار قوانین: ان قوانین کو عالمگیر احکام یا قوانین کہتے ہیں کہ یہ نظام کے اداروں کو نظم بخشنے میں اور مکتب کے مبنی و اغراض کی بنیادوں پر وضع ہوتے ہیں۔

۲۔ متغیر قوانین: یہ وہ قوانین و احکام ہیں جو زمان و مکان کے لحاظ سے ایک خاص حالت کے پیش نظر وضع ہوتے ہیں اور مذکورہ خاص حالت کے ساتھ مرتبط ہوتے ہیں۔ دینی منابع میں بعض مقامات پر ثابت اور متغیر قوانین ایک دوسرے سے علیحدہ بیان

ہوتے ہیں، لیکن اکثر موارد میں حکم ثابت خاص حالت کے پیش نظر اس طرح بیان ہوا ہے کہ مذکورہ بیان دونوں صورتوں میں مخلوط اور مزوج ہے۔

### دینی عناصر اور حیات بشری کی قلمرو

اسلام جو کچھ انسانی زندگی کی فضا میں اپنے ساتھ تحفے کے طور پر لایا اور جو کچھ اس نے دوسری تمام زمینوں میں بیان کیا ہے ان دونوں کے درمیان ایک مضبوط و مستحکم رابطہ پایا جاتا ہے، کیونکہ اسلام کے سیاسی فلسفہ کا سرچشمہ اس کے اقتصادی فلسفہ کی طرح، اسلام کے تصور کائنات یا نظریہ حیات پر مبنی ہے اور اس کا مکتب و سیاسی نظام اسی اصول پر منظم ہے۔ اس بنا پر اسلام کے اقتصادی فلسفہ اور اس کے سیاسی فلسفہ اور اسی طرح اسلام کے سیاسی مکتب اور اس کے اقتصادی مکتب یا اسلام کے سیاسی نظام اور اس کے اقتصادی نظام کے درمیان ایک مستحکم اور پائیدار رابطہ قائم ہے۔ اور یہ رابطہ اس وجہ سے ہے کہ ان کا مجموعہ ایک قسم کے کامل اتحاد اور ہائیکلی کا حامل ہے۔

### محدود اور عالمگیر عناصر

ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں کہ اگرچہ دین حقیقی و نفس الامری محدود عناصر سے عاری ہے، لیکن دین مرسل اپنے مخاطبین کے تناسب سے اس قسم کے عناصر کا حامل ہے، حتیٰ دین خاتم بھی ان عناصر سے محروم نہیں ہے۔ ہر محدود عنصر ایک عنصر یا چند عالمگیر عناصر کی تطبیق کے نتیجہ میں وجود میں آتا ہے۔ جو کچھ اسلام میں فلسفہ یا مکتب کے عنوان سے موجود ہے وہ محدود عناصر کے عوامل کے اثر سے محفوظ ہے، کیونکہ اس قسم کے دینی عناصر عالم و انسان کے ثابت پہلو کے پیش نظر تشکیل پاتے ہیں۔ لیکن نظام ہر زمان و مکان میں کسی نہ کسی شکل میں وجود میں آتا ہے اور حقیقت میں عالمگیر اداروں کا نظام حالات کے اعتبار سے محدود اداروں کے نظام کی صورت میں جنہیں ہم طریقہ کار کہتے ہیں وجود میں آتا ہے۔ مثال کے طور پر سیاسی یا اقتصادی اداروں کا نظام جس کا ہم صدر اسلام میں مشاہدہ کرتے ہیں، درحقیقت اس زمانے میں اسلام کا اقتصادی یا سیاسی طریقہ کار تھا، جو خود پیغمبر اسلام کے ذریعہ وجود

میں آیا ہے۔ اب اس طریقہ کار کو ہر زمانے میں حالات کے مطابق اسلامی نظام کی بنیاد پر اپنانا چاہئے۔ اس بنا پر، اسلام کے سیاسی نظام کے ہاتھ آنے کے بعد سے اپنے زمانے کے سیاسی عوامل و اسباب کے پیش نظر نظام کو اسلام کے سیاسی طریقہ کار کی روشنی میں بروئے کار لانا چاہئے تاکہ سیاسی امور کو چلانے کے لئے مطلوب روش حاصل کی جاسکے۔

سیاسی میدان میں فلسفہ نظام اور طریقہ کار کو حاصل کرنے کے لئے مختلف مراحل سے گزرنا ضروری ہے اور یہاں پر اختصار کی وجہ سے اس کی تفصیل میں جانا ممکن نہیں ہے<sup>۱</sup>۔ اس درمیان اسلامی سیاست کے دائرہ میں ولایت فقیہ کا مسئلہ ایک بنیادی رکن کے عنوان سے قابل بحث ہے۔ اس کے مفہوم اور دلائل کا بیان، اس ولایت کا دائرہ اور سیاسی و سماجی اداروں کے ساتھ اس کی نسبت اور بنیادی مفاہیم، جیسے، جامعہ مدنی، آزادی، اسلامی امت اور مرجعیت، یہ سب موضوعات حقیقت میں اسلام کے سیاسی مکتب و نظام کے بارے میں ایک کھلی تصویر پیش کرتے ہیں۔

<sup>۱</sup> مہدوی بادی تہرانی کی کتاب ”مبانی کلامی اجتہاد“، ص ۳۹۵-۴۰۳، اور انہی کی کتاب مکتب و نظام اقتصادی اسلام ص ۳۴-۴۳ ملاحظہ ہو۔

## دوسرا حصہ

### ولایت معصومین اور ولایت فقیہ

گزشتہ بیان سے معلوم ہوا کہ اسلامی تہذیب میں معاشرے کے لئے ایک حاکم کی کتنی ضرورت ہے اور خدا کے علاوہ کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ حاکمیت کا حق رکھتا ہو۔ انسان کی پوری ہستی خداوند عالم کی مہربون فت ہے، اس لئے یہی سزاوار ہے کہ وہ خدا کے اوامر و نواہی کا بے چون و چرا مطیع و فرمانبردار ہو۔ اب اگر خدائے تعالیٰ ہم سے کسی خاص شخص یا گروہ کی اطاعت کا مطالبہ کرے تو ہم بھی اس کے حکم کی اطاعت کریں گے یا اگر اس نے حاکم کیلئے کچھ شرائط بیان فرمائے اور اس شخص کی تعیین کے لئے واجد شرائط افراد میں سے مناسب ترین فرد کے انتخاب کا اختیار ہم کو دیدیا، تو اس صورت میں بھی ہم خدا کے مطیع ہوں گے۔ مسلمان قدیم زمانہ سے آج تک یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ نے ملت اسلامیہ کی حاکمیت پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہاتھ میں سونپی ہے اور ان کے بعد اہل بیت کے پیروؤں کے اعتقاد کے مطابق یہ ذمہ داری معصوم اماموں کی طرف منتقل ہوئی ہے۔ ان مطالب کو اہل اربعہ کتاب، سنت، عقل و اجماع سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔

شیعہ علماء کا اجماع ان کے الفاظ کی طرف رجوع کئے بغیر اس قدر واضح و روشن ہے کہ حتی دیگر مذاہب کے دانشوروں کی طرف سے بھی اس میں شک و شبہ کا اظہار نہیں ہوا ہے۔ شیعہ مذہب کے اصول میں کبھی طور پر جو خاص اہمیت ”امامت“ کی اصل کو تھی اور ہے، وہ اسی امر پر مبنی ہے کہ یہ حکومت جو رسول خدا کے ذمہ تھی، آپ نے اپنے بعد اسے ائمہ اہل بیت کو سونپا۔ اس لحاظ سے شیعوں کا یہ عقیدہ ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مقام نبوت و رسالت کے علاوہ منصب امامت پر بھی فائز تھے۔ منصب نبوت، عالم تکوین و تشریع میں اسرار الہی سے آگاہی کا منصب ہے اور منصب رسالت خدا کی طرف سے ایسے پیغمبر

<sup>۱</sup> آیت اللہ جوادی آملی کی کتاب ولایت فقیہ (رببری در اسلام) ص ۲۹ ملاحظہ ہو۔

<sup>۲</sup> یہاں پر ”امامت“ سے مراد ”ملت اسلامیہ کی قیادت و رببری“ ہے۔ ائمہ معصومین کے سلسلہ میں ”امامت“ کے دوسرے معنی لئے جاتے ہیں وہ علم الہی سے مستفید ہونا ہے کہ یہ مقام نبوت کے مانند ہے۔ بعض لوگوں نے غلط فہمی سے ”امامت“ کے معنی کو اسی دوسرے مفہوم میں منحصر کر دیا ہے۔ مہدی حائری یزدی کی کتاب ”حکمت و حکومت“ ص ۱۷۱، ملاحظہ ہو۔

کو حاصل ہوتا ہے جو اس پر مامور ہو کہ جو کچھ وہ جانتا ہے، اسے لوگوں تک پہنچا دے اور ان کی ہدایت کرے جبکہ منصب امامت کے معنی حکومت اور معاشرے میں نظم برقرار کرنا ہے۔ اس امر پر دلیل عقلی کے سلسلے میں بعض نے قاعدہ ”لطف“ کو مذکور کے طور پر اختیار کیا ہے اور اسے اس مطلب کے ثبوت میں، کہ نبی یا امام معصوم معاشرے کا حاکم ہے، کافی سمجھا ہے۔ لیکن علماء کے ایک گروہ نے اس دلیل کو ناکافی جانا ہے اور ”دلیل حکمت“ کی طرف رجوع کیا ہے۔ ”دلیل حکمت“ کی مختصر انداز میں اس طرح وضاحت کی جاسکتی ہے: عقل، انسان کیلئے خدائے تعالیٰ کا وجود اور غیر مادی عالم و معاد کو ثابت کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ جو کچھ اس دنیا میں انسانوں سے سرزد ہوتا ہے اس کے متقل اور دائمی اثرات اس کی اخروی زندگی پر پڑ سکتے ہیں۔ عقل ان اثرات کا انکشاف کرنے اور ان کے موارد کو آپس میں تمیز دینے سے عاجز ہے۔ اس لئے خدائے تعالیٰ جس نے اس عالم اور انسان کو پیدا کیا ہے کی حکمت کا تقاضا ہے کہ انسانوں کو راہ سعادت کی نشاندہی اور راہنمائی کرے اور رسولوں کو ان کی طرف بھیجے۔ دوسری طرف اس مقصد کے لئے ضروری ہے کہ وہ جن رسولوں کو بھیجے، وہ احکام الہی کو حاصل کر کے ان لوگوں تک پہنچانے میں معصوم اور خطا سے مبرا ہوں۔

پھر مسئلہ عصمت کے تجزیہ کے بعد عقل اس نتیجہ پر پہنچتی ہے کہ وحی کو حاصل کر کے اسے پہنچانے نیز تمام امور، حتیٰ خطا و نسیان سے بھی عصمت لازم اور ضروری ہے لہذا رسول کو تمام امور میں معصوم ہونا چاہئے۔ اس کے بعد عقل حکم دیتی ہے کہ حکمت الہی کے تقاضے کے تحت معاشرے کی باگ ڈور اور قیادت بھی معصوم کے سپرد ہونی چاہئے۔ پس لازمی طور سے رسول، دین کی جانب سے معاشرہ کا حاکم ہوتا ہے۔ اب اگر عقل مقام امامت پر غور کرے اور امام کو نبی کے الہی پیغام کا مفسر پائے تو مشابہ روش کے ذریعہ ویسے ہی نتیجہ پر پہنچے گی<sup>۱</sup>۔ اس بنا پر عقل، رسول اور امام کے لئے عصمت کے ثبوت کے بعد، حکمت الہی کا اقتضاء اسی میں پاتی ہے

<sup>۱</sup> بعض دعویٰ کرنے والوں کے برعکس، کہ جنہوں نے کسی تحقیق و تفحص کے بغیر قاعدہ ”لطف“ کو تنہا عقلی دلیل جان کر اس امر پر صدیوں پہلے جو اشکالات کئے تھے، جیسے اعتراضات فخر رازی کو خیالی کہا ہے فخر رازی اس قاعدے پر سب سے پہلے تنقید کرنے والے ہیں اور انہوں نے اس سے انکار کر کے گویا عقلی استدلال کا دروازہ بند کر دیا ہے ملاحظہ ہو ”حکمت و حکومت“ ص ۱۷۶، ۱۷۳ از مہدی حائری یزدی۔

<sup>۲</sup> اس بحث کی کامل وضاحت مؤلف کی کتاب ”مبانی کلامی اجتہاد“ کے دوسرے حصے میں ہوئی ہے۔

<sup>۳</sup> اس کی وضاحت بھی مذکورہ بالا کتاب میں کی گئی ہے۔



کہ معاشرے کی حکومت الہی رسول و امام کے حوالے کی جائے اور اس طرح ”ولایت“۔ یعنی معاشرے کے نظام کو چلانا بھی ان ہی کے لئے ثابت کرتی ہے۔ نبی کی ولایت کو ثابت کرنے کے لئے دلائل کے طور پر قرآن مجید میں بہت سی آیتیں ملتی ہیں اور شاید ان میں واضح ترین آیہ کریمہ یہ ہوگی: (النبی اولى بالمؤمنین من انفسهم) <sup>۱</sup> ”بیشک نبی تمام مؤمنین سے ان کے نفوس کی نسبت زیادہ اولیٰ ہے۔“ اس آیت کا مفہوم و معنی، نبی اکرم کے لئے تمام مؤمنین کے نفوس پر خود ان کے مقابلے میں ترجیح اور اولویت کا ثبوت ہے، یعنی اگر وہ (مؤمنین) اپنے بارے میں کوئی فیصلہ کرنا چاہیں اور کوئی کام انجام دیں تو آنحضرتؐ اس کام میں ان سے زیادہ حقدار ہیں۔ اور اگر مؤمنین کے بارے میں آنحضرتؐ نے کوئی فیصلہ کر لیا تو وہ (مؤمنین) مخالفت کا حق نہیں رکھتے اور انہیں چاہئے کہ حضرتؐ کی بے چون و چرا اطاعت کریں، خواہ یہ فیصلہ مؤمنین کے انفرادی امور سے تعلق رکھتا ہو یا ان کے اجتماعی امور سے <sup>۲</sup>۔ یہ آیہ کریمہ شرعی مباحات کے دائرے میں نبی اکرم کی ولایت مطلقہ کو ثابت کرتی ہے، کیونکہ اسی دائرے میں اشخاص اپنے امور میں کوئی بھی فیصلہ کر سکتے ہیں۔ متواتر روایات کے مطابق پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے غدیر خم میں اسی آیہ شریفہ کی طرف اشارہ کیا ہے لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: ”أأستأولی بکم من انفسکم“ ”کیا میں تمہارے نفس کی نسبت تم سے زیادہ اولیٰ نہیں ہوں؟“

پھر لوگوں کے اعتراف کے بعد آپؐ نے فرمایا: ”من کنت مولاه فعلی مولاه“ ”جس کا میں مولا ہوں اس کے علیؑ بھی مولا میں۔“ اس بناء پر، نبی کی ولایت، علیؑ اور دیگر معصوم اماموں کے لئے بھی ثابت ہے <sup>۳</sup>۔ دوسری آیت جو نبی اکرمؐ اور علیؑ کی ولایت کے استدلال میں پیش کی جاسکتی ہے، یہ آیہ کریمہ ہے: (انما ولیکم اللہ ورسولہ والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوٰۃ ویتؤن الزکوٰۃ وهم راکعون) <sup>۴</sup> ”ایمان والو! بس تمہارا ولی اللہ ہے اور اس کا رسول اور وہ صاحبان ایمان میں جو نماز قائم کرتے ہیں اور حالت رکوع

<sup>۱</sup> منتظری کی ”ولایت فقیہ“ ج ۱، ص ۳۷، ۷۳۔

<sup>۲</sup> احزاب / ۶۔

<sup>۳</sup> سید کاظم حائری کی ”ولایت الامر فی عصر الغیبة“ ص ۱۵۳ اور منتظری کی ”ولایت فقیہ“ ج ۱ ص ۳۷، ۴۰ ملاحظہ ہو۔

<sup>۴</sup> بحار الانوار، ج ۳۷، ص ۱۰۸ اور ”ولایت فقیہ“ منتظری، ج ۱، ص ۴۱۔

<sup>۵</sup> ولایت الامر فی عصر الغیبة، ص ۱۵۳، ملاحظہ ہو۔

<sup>۶</sup> مانند/ ۵۵۔

میں زکوٰۃ دیتے ہیں۔ ”یہ آیہ شریفہ ولایت کے مسئلہ میں شیعہ عقائد کی دستاویز ہے۔ اس میں خدائے تعالیٰ پہلے اپنی ولایت اس کے بعد رسول خدا کی ولایت اور اس کے بعد ان کی ولایت ثابت کرتا ہے جو نماز کو قائم کرتے ہیں اور رکوع کی حالت میں زکوٰۃ دیتے ہیں۔ اگرچہ یہ عبارت ”جنہوں نے ایمان اختیار کیا نماز قائم کی اور رکوع کی حالت میں زکوٰۃ دیتے ہیں“ مختلف مصداق پر قابل تطبیق ہے، لیکن شیعہ اور سنیوں کی نقل کردہ مشترک روایات اور اعترافات کے مطابق اس آیت کے مصداق صرف حضرت علی ابن ابیطالب علیہ السلام ہیں۔ اس آیت میں رسول اکرم اور معصوم اماموں کیلئے ولایت کوئی دائرہ مخصوص کئے بغیر ثابت ہوئی ہے۔

معصومین علیہم السلام کی ولایت کے سلسلے میں روایتیں بھی کافی تعداد میں موجود ہیں۔ ان میں سے بعض کی طرف گزشتہ بحث کے دوران اشارہ ہوا اور آئندہ بھی ہوگا۔ یہاں پر ہم نمونہ کے طور پر حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کے اس ارشاد کی طرف اشارہ کرنا مناسب سمجھتے ہیں جو انہوں نے آیہ کریمہ (انما ولیکم اللہ ورسولہ والذین آمنوا...) کے ذیل میں بیان فرمایا ہے ”بیشک اس آیت کا مقصد یہ ہے کہ تمام لوگوں پر اور تمہارے امور پر اور تمہارے اموال پر قیامت تک تم سے زیادہ اولیٰ اور سزاوار خدا، اس کا رسول اور وہ لوگ ہیں جو ایمان لائے، یعنی علی اور ان کی (معصوم) اولاد۔“

شیعوں کے عقیدہ کے مطابق، عصر غیبت میں ولایت فقیہ، معصوم اماموں کی ولایت کا تسلسل ہے۔ جس طرح معصوم اماموں کی ولایت نبوی کی ولایت کے امتداد میں قرار پائی ہے اور اس کا نتیجہ یہ عقیدہ ہے کہ اسلامی معاشرے کی سرپرستی اور اعلیٰ قیادت ایک اسلام شناس کے ہاتھ میں ہونی چاہئے۔ اگر معصوم موجود ہو تو یہ قیادت اسی کے ذمہ ہے اور اگر معصوم موجود نہ ہو تو فقہا اس ذمہ داری کو سنبھالیں گے۔ یہ نظریہ اس نکتہ کو قبول کرنے کا نتیجہ ہے کہ اسلام کے مطابق حکومت کا اصلی فلسفہ، الہی اقدار و احکام کو معاشرے میں رائج کرنا ہے اور ان مقاصد کے حصول کے لئے ضروری ہے کہ فیصلہ کرنے کے عالی ترین منصب پر ایک ایسا شخص

<sup>۱</sup> سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۲۹۳، البحرانی، تفسیر البرہان، ج ۱، ص ۴۷۹۔

<sup>۲</sup> اصول کافی، ج ۱، ص ۲۸۸، کتاب الحجۃ، باب ما نص اللہ و رسول علی الائمتہ، ح ۳۔

<sup>۳</sup> اسی کتاب میں ”ولایت فقیہ کے دلائل“ ملاحظہ ہو۔

ہو جو دین سے پوری طرح آگاہ ہو اور بلاشبہ ایسے شخص کو عالمی سطح کی سیاست اور حالات سے آگاہ اور معاشرے کے نظم و نفع کو چلانے کے سلسلہ میں مکمل صلاحیت و طاقت کا مالک ہونا چاہئے۔

### ولایت کا مفہومی تجزیہ

”ولایت“ عربی زبان میں مادہ ”ولی“ سے ہے۔ اور عربی زبان کے بڑے ماہرین لغت کے بیان کے مطابق یہ مادہ، ایک معنی کا حامل ہے۔ ”ولی“ کے معنی نزدیک و قریب کے ہیں عربی زبان میں کلمہ ”ولی“ کے لئے تین معنی ہیں: ۱۔ دوست ۲۔ دستار ۳۔ یار اور لفظ ”ولایت“ کے ان کے علاوہ ۴ اور بھی دو معنی ذکر ہوئے ہیں: ۱۔ السلطنت و قمر و غلبہ ۲۔ اِقِیادت و حکومت ۳۔ لفظ ”ولی“ کے زبان فارسی میں متعدد معنی بیان ہوئے ہیں جیسے: دوست، صاحب، حافظ، اور وہ شخص جو کسی کی طرف سے کسی کام میں متولی ہو۔ ”ولایت“ کو حکومت کرنے کے معنی میں بیان کیا گیا ہے ۵۔ جب لفظ ”ولایت“ فقہ کے سلسلہ میں استعمال ہوتا ہے تو اس کا مطلب وہی حکومت اور معاشرے کے امور پر حکمرانی ہے۔

بعض لوگوں نے اس معنی میں چند دیگر مفہوم کے وجود کا ادعا بھی کیا ہے جیسے: آقائی، ریاست اور سلطنت، جو ”ولی“ صاحب ولایت کے ”مولیٰ علیہ“ جس پر ولایت ہو پر غلبہ کو بیان کرتے ہیں؛ جبکہ اس کا مقصد، ”مولیٰ علیہ“ کے امور کی سرپرستی اور نظم و نظام چلانا ہے اور یہ ”سید القوم خادمہم“ (قوم کا سردار ان کا خادم ہے) کے معنی میں ہے، جو ”مولیٰ علیہ“ کی ایک قسم کی خدمت ہے نہ اس پر غلبہ۔ دوسری جانب فقہی اصطلاحات میں لفظ ”ولایت“ دو جگہوں پر استعمال ہوا ہے: ۱۔ وہ موقع، جہاں پر مولیٰ علیہ (جس پر ولایت ہو) اپنے امور کو چلانے کی قدرت نہ رکھتا ہو جیسے میت، نادان، دیوانہ، نابالغ وغیرہ ایسے موقع پر ”ولایت

<sup>۱</sup> اسی کتاب میں ”ولی فقہ کے شرائط“ ملاحظہ ہو۔

<sup>۲</sup> مقانیس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۱۔ القاموس المحيط، ص ۱۷۳۲۔ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۹۶۔ الصحاح، ج ۶، ص ۲۵۲۸، تاج العروس، ج ۱۰، ص ۳۹۸۔

<sup>۳</sup> بعض محققین نے ”ولایت“ کے لئے ”نوستی“ یا ”یاری“ کے معنی سے انکار کیا ہے اور اس سے صرف سلطنت و قیادت کے معنی لئے ہیں۔ منتظری کی کتاب دراسات فی ولایت الفقہ و فقہ الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۵۵۔

<sup>۴</sup> قاموس المحيط، ص ۱۷۳۲۔ تاج العروس، ج ۱۰، ص ۳۹۸۔ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۹۶۔

<sup>۵</sup> محمد معین؛ فرہنگ فارسی، ج ۴، ص ۵۰۵۸، ۵۰۵۴۔

<sup>۶</sup> مہدی ضائری یزدی؛ ”حکمت و حکومت“، ص ۶۷ و ۱۷۷۔

<sup>۷</sup> رسول اکرم سے نقل ہے: ”سید القوم خادمہم فی السفر“ ”بحار الانوار“، ج ۷۶، ص ۲۷۳۔

”سرپرستی کے معنی میں ہے، جس کا معیار اپنے شخصی امور کو چلانے میں مولیٰ علیہ کی ناتوانی ہے، اسی لئے ایک طرف مولیٰ علیہ صرف ناتوان افراد میں جنہیں فقہ میں ”قاصر“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور دوسری جانب، یہ ”ولایت“ تب تک برقرار رہتی ہے جب تک ”مولیٰ علیہ“ ناتوان ہے اور اس کی ناتوانی دور ہونے کے ساتھ یہ ”ولایت“ بھی تمام ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں اگر دیوانہ عاقل ہو جائے یا نابالغ بالغ ہو جائے تو اس کے سلسلے میں ولایت بمعنی سرپرستی تمام ہو جاتی ہے۔

۲۔ وہ موقع، جہاں مولیٰ علیہ (جس پر ولایت ہو) اپنے امور کو چلانے کی قدرت رکھتا ہے اس کے باوجود کچھ ایسے امور بھی ہیں جس میں کسی دوسرے شخص کی سرپرستی اور ولایت کی بھی ضرورت ہے۔ یہاں پر ”ولایت“ معاشرے کے مسائل اور امور کو ادارہ کرنے اور نظم قائم کرنے کے معنی میں ہے کہ یہ وہی سیاسی ولایت ہے۔ اگرچہ فقہی ولایت کے مذکورہ دونوں معنی کا مالک ہوتا ہے لیکن اس بحث میں ولایت فقہی سے مراد مذکورہ دوسری اصطلاح ہے کیونکہ جو ”فقہی“ معاشرے کی ولایت کا حامل ہوتا ہے، درحقیقت وہ اس معاشرے کے تمام افراد، حتیٰ تمام فقہاء اور خود اپنی ذات پر بھی ولایت رکھتا ہے اور یہ امر ”معاشرے کے بعنوان معاشرہ“، مختصر اور کوتاہ ہونے کی دلیل نہیں ہے کہ جس کی بنا پر بعض افراد اس پر اصرار کرتے ہیں کہ ولایت فقہی کو میت اور نابالغ بچہ کی ولایت پر قیاس کریں بلکہ اس بنا پر ہے کہ ہر معاشرے کو اپنے مسائل اور امور کے نظم کو چلانے کے لئے ایک مدیر و حاکم کی ضرورت ہے، حضرت علیؑ فرماتے ہیں ”: ولابد لكل قوم من امير بر او فاجر“، ہر قوم و گروہ کے لئے ایک قائد و سرپرست کی ضرورت ہے خواہ وہ نیک ہو یا بد“<sup>۱</sup> یہ ایک سماجی ضرورت ہے۔ جہاں کہیں ایک گروہ تشکیل پاتا ہے، کچھ سماجی فرائض اور مسائل وجود میں آتے ہیں اور ان کو نظم بخشنے کے لئے ایک قیادت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے فقہی، امت کے ایک سرپرست کی حیثیت سے جو معاشرے کے حرکات کو اسلامی اغراض و مقاصد کی طرف راہنمائی کرتا ہے ولایت رکھتا ہے۔ اور حقیقت میں ”ولایت“ اسی دینی سرپرستی کا ظہور ہے جس کی طرف گزشتہ بحثوں میں اشارہ ہوا۔

<sup>۱</sup> مہدی حائری یزدی کی کتاب ”حکمت و حکومت“، ص ۱۷۷۔

<sup>۲</sup> صبحی صالح کی نہج البلاغہ، خطبہ ۴۰، ص ۸۲۔

## ولایت فقیہ کا تاریخی پس منظر

”ولایت فقیہ“ کا مسئلہ، اس مفہوم میں کہ اسلامی معاشرے کی حاکمیت و سرپرستی ایک ایسے شخص کے ہاتھ میں ہو جو فقہ میں اجتہاد کے مرتبہ پر فائز ہو، بعض لوگوں کے مطابق اسلامی تفکر کی تاریخ میں یہ ایک جدید مسئلہ ہے اور اس کا تاریخی سابقہ دو صدی سے بھی کم ہے۔ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ شیعہ و سنی فقہاء میں سے کسی ایک نے اس مسئلے پر تحقیق نہیں کی ہے کہ فقیہ قوا اور فیصلے سنانے کے علاوہ ملک یا ممالک اسلامی یا دنیا کے تمام ممالک پر قیادت و حاکمیت کا حق بھی رکھتا ہے۔ صرف دو صدی سے کم عرصہ پہلے، پہلی بار مرحوم ملا احمد نراقی نے جو فاضل کاٹانی کے نام سے مشہور تھے اور فتح علی شاہ قاجار کے ہم عصر تھے، اس مطلب کی طرف توجہ دی ہے۔ اس دعویٰ کے ساتھ ہی ساتھ مرحوم نراقی کے ذریعہ اس مسئلہ کو بیان کرنے کی علت وقت کے بادشاہ کی طرف سے اس مسئلہ کی حمایت اور پشت پناہی بیان کی گئی ہے۔<sup>۱</sup>

لیکن اگر مرحوم نراقی بادشاہ وقت کی تائید کرنا چاہتے، تو ان کے لئے بہتر تھا کہ اپنے پیش رو چند علماء کی طرح ”السلطان ظل اللہ“<sup>۲</sup> جیسی روایتوں کا سہارا لیتے اور انہیں بادشاہ پر تطبیق کر کے اسی کی اطاعت کو واجب شرعی و الہی قرار دیتے نہ یہ کہ فقیہ کو حاکم کی حیثیت سے پیش کرتے کہ شاہ کی نسبت حتیٰ اس احتمال کا چھ ہونا بھی ممکن نہیں تھا۔ اگر یہ کہا جائے کہ: انہوں نے پہلے اس منصب کو فقیہ کے لئے ثابت کیا، اس کے بعد خود ایک فقیہ کی حیثیت سے شاہ کی تائید کے ذریعہ اسے شرعی حیثیت بخشی ہے، تو ہم کہیں گے کہ اس طرح ایک ٹیڑھی اور لمبی راہ بنانے کا کیا فائدہ ہے، کیوں سیدھے سیدھے شاہ کو سایہ خدا بتا کر اس کی اطاعت کو

<sup>۱</sup> ”حکمت و حکومت“؛ مہدی حائری یزدی، ص ۱۷۸۔

<sup>۲</sup> بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۳۵۴ (کتاب العشرہ، باب احوال الملوک و الامراء، حدیث ۶۹) لیکن امام خمینی نے اس حدیث کی یوں تفسیر کی ہے کہ اس کا اطلاق ولی فقیہ یا امام معصوم پر ہوتا ہے۔

یہ امر قابل توجہ ہے کہ اس قسم کی روایات کی دو طرح سے تفسیر کی گئی ہے: الف: جس کے قبضہ میں اقتدار و حکومت ہو، وہ سایہ خدا ہوتا ہے اور اس کی اطاعت واجب ہوتی ہے۔ اس تفسیر کی بنیاد حاکم کی خصوصیات اور حکومت پر قبضہ کرنے کے طریقہ کا اس کی اطاعت میں کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ بیشک اس قسم کی تفسیر بادشاہ اور سلاطین کے ذوق اور ان کے موجودہ حالات و خواہش کے مطابق تھی۔ ب: جو حکومت یا اقتدار کو ہاتھ میں لیتا ہے، اسے سایہ خدا ہونا چاہئے یعنی اسے حکومت اس طریقے پر ملنی چاہئے کہ وہ اس کے لئے خاص شرائط رکھتا ہو جیسے خدا نے اس کی شریعت نے اس کی تائید کی ہو۔ اس تفسیر کی بناء پر فقط اسی شخص کی اطاعت اسلامی نظریہ کے مطابق واجب ہے جو حکومت کو اسلامی خصوصیات اور شرائط کے مطابق رکھتا ہو اور اسلام کے لئے قابل قبول طریقے سے اقتدار کو ہاتھ میں لیا ہو ولایت فقیہ کا نظریہ فقیہ جامع شرائط کو ان خصوصیات کا حامل قرار دیتا ہے۔ شاعر (رضوان اللہ تعالیٰ علیہ) کی زندگی اس قسم کی تہمتوں اور سادہ لوح تعبیروں سے منزہ و پاک ہے اور ایسی نسبتیں بجائے اس بزرگوار کے ان تہمت لگانے والوں کے ماضی و حال سے زیادہ مناسبت رکھتی ہیں۔

واجب قرار نہیں دیا؛ اگر یہ احتمال دیا جائے کہ انہیں بھی اقتدار کی لالچ تھی اور اپنی خواہش کو علمی جامہ پہنانے کے لئے انہوں نے اس افانہ کو اسلام سے منسوب کیا ہے، تو کہنا چاہئے کہ اس باکمال فہیہ اور معلم اخلاق اور عرفانی اب اس قصہ سے صرف نظر کرتے ہیں جو بیشتر ایک رنج و غم کی داستان ہے نہ ایک علمی تحقیق اور اس سلسلے میں اسلامی تفکر کی تاریخ پر ایک سرسری نگاہ ڈالتے ہیں۔

یہاں پر ہمیں یہ صاف نظر آئے گا کہ شیعہ تہذیب میں یہ امر مسلم اور ناقابل انکار ہے کہ زمانہ غیبت امام (عج) میں شارع مقدس کی طرف سے معاشرے کی نگرانی اور حکمرانی عادل فقہا کے ذمہ سونپی گئی ہے۔ اس لئے اس اصل موضوع پر بحث کرنے کے بجائے بیشتر اس کے ماحصل اور لوازم پر توجہ دی گئی اور اسی پر تحقیق کی گئی ہے۔

مرحوم شیخ مفید (۳۳۳ تا ۴۱۳ھ) چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں تاریخ شیعہ کے عظیم فقہا میں سے ہیں۔ وہ اپنی کتاب ”المقنعة“ کے باب امر بہ معروف و نہی از منکر میں جب امر بہ معروف و نہی از منکر کے مراتب بیان کرتے ہوئے اس کے عالی ترین مرحلہ یعنی قتل اور زخمی کرنے کے مرحلہ پر پہنچتے ہیں تو یوں بیان کرتے ہیں: ”ولیس لہ القتل و الجراح الا باذن سلطان الزمان المنصوب لتدبیر الامام“، امر بہ معروف و نہی از منکر کے سلسلے میں شخص مکلف، قتل کرنے یا زخمی کرنے کا حق نہیں رکھتا، مگر یہ کہ اس کام کے لئے اسے لوگوں کے امور و مسائل کی تدبیر اور نظم کو برقرار کرنے کے لئے منصوب شدہ سلطان اور وقت کا حاکم اجازت دے۔ اس کے بعد اسی بحث کو جاری رکھتے ہوئے لکھتے ہیں: ”فاما اقامة الحدود فحوالی سلطان الاسلام المنصوب من قبل اللہ تعالیٰ و هم ائمة الهدی من آل محمد و من نصبوه لذلک من الامراء و الحکام و قد فوضوا النظر فیہ الی فقهاء شیعتهم مع الامکان“، اور حدود الہی کو نافذ کرنے کا مسئلہ خدا کی طرف سے منصوب شدہ اسلامی حاکم سے مربوط ہے۔ یہ آل محمد ہیں سے ائمہ ہدایت ہیں یا ان اماموں کی طرف سے مقرر و معین امیر یا حاکم میں اور ائمہ اطہار علیہم السلام نے بصورت امکان اس سلسلہ میں اہل نظر کا اختیار شیعہ فقہا اور اپنے پیروؤں پر چھوڑا ہے“۔ ان عبارتوں میں ظالم حکومتوں کا رعب و وحشت پوری طرح آشکار و واضح ہے۔ شیخ مفید پہلے

<sup>۱</sup> ملاحظہ ہو ”المقنعة“ شیخ مفید۔

خدا کی طرف سے منصوبہ حاکم کا ذکر کرتے ہیں اور اسے امر بہ معروف و نہی از منکر کے باب میں قتل و زخمی کرنے کے بارے میں فیصلہ کا مختار بتاتے ہیں، اس کے بعد امر بہ معروف و نہی از منکر کے نمایاں مصداق کے طور پر ”حدود“ کے نفاذ کو بیان کرتے ہیں اور اس مطلب کی تکرار کے ساتھ کہ اس کام کو انجام دینے کی ذمہ داری خدا کی طرف سے منصوبہ شدہ اسلامی حاکم پر ہے، ایک اشارہ کے ذریعہ ان کا تعارف اس طرح کراتے ہیں: ۱۔ وہ معصوم ائمہ جنہیں خدائے تعالیٰ نے براہ راست اسلامی معاشرے کے حاکم اور الہی حدود کو جاری کرنے والے افراد کی حیثیت سے منصوبہ کیا ہے۔

۲۔ وہ امراء اور حکام جن کو ائمہ معصومین نے اسلامی معاشرے کی سیاسی حاکمیت اور معاشرہ کے انتظام کو چلانے کے لئے مقرر کیا ہے۔

۳۔ شیعہ فقہاء جو معصوم اماموں کی طرف سے اسی حکمرانی اور حدود الہی کو نافذ کرنے کے لئے منصوبہ ہوئے ہیں۔ اس اعتبار سے، مرحوم شیخ مفید نے معصوم اماموں کی حکومت کے مسئلہ کے علاوہ جو شیعہ مکتب میں ایک واضح اور مسلم امر تھا اور ہے ان نواب خاص، جو مشخص و معین صورت میں سیاسی امور کی انجام دہی کے لئے منصوبہ ہوتے تھے جیسے امام علی علیہ السلام کے زمانے میں مالک اشتر یا امام زمانہ (عج) کی غیبت صغریٰ کے زمانے میں چار نواب خاص، اور اس کے بعد امام زمانہ (عج) کے عام نائب جو ایک کھی عنوان کے تحت ان امور کی انجام دہی کے لئے منصوبہ ہوئے ہیں، یعنی شیعہ فقہاء کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ البتہ شیخ مفید کی توجہ اس امر کی طرف تھی کہ ممکن ہے شیعہ فقہاء کے لئے اس الہی فریضہ پر عمل کرنے کا موقع فراہم نہ ہو۔ اس لئے ”مع الامکان“ کی شرط کے ساتھ اس مطلب کی طرف اشارہ فرماتے ہیں اور اس کے بعد سلسلہ کو جاری رکھتے ہوئے ان موقع کو بیان فرماتے ہیں جن میں ان کے اجرا کا ”امکان“ زیادہ پایا جاتا ہے: ”فمن ممکن من اقامتها علی ولده و عہدہ و لم یختلف من سلطان البحر

۱ بعض لوگ گمان کرتے ہیں: حدود اور اسلامی سزاؤں کا نفاذ قضاوت کے دائرے میں آتا ہے اور فقہ میں قضاوت کی شان پائی جاتی ہے جبکہ فیصلے سنانا فقہی اصطلاح میں صرف افراد کے درمیان لڑائی جھگڑوں کے حل و فصل سے مربوط ہے۔ اور مجرمین کے سلسلے میں مجازات اسلامی کا نفاذ، ولایت فقہ کو اس حیثیت سے ہے کہ وہ معاشرہ کا حاکم اور سماج کے امور کا نگران شمار ہوتا ہے۔

ضرر را بہ علی ذلک، فلیقمھا،“ اگر ایک فقیہ حدود الہی کو اپنے فرزندوں اور غلاموں پر نافذ کر سکتا ہو اور ظالم و جابر حاکم کی طرف سے اسے کوئی خوف و ضرر نہ ہو تو اسے یہ کام انجام دینا چاہئے۔“ یہ فقرے جو انسان کے چہرے پر رنج و غم کے آنسو جاری کر دیتے ہیں، تاریخ کے بہت سے ادوار میں مستحکم اور پائیدار شیعہ فکر کی مطلوبیت کی غازی کرتے ہیں اور مکتب اہل بیت کے تفکر و تہذیب میں مسئلہ ”ولایت فقیہ“ کو وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

اس کے بعد شیخ مفید حدود الہی کے اجرا کے امکان کے سلسلہ میں دوسری صورت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: ”وہذا فرض متعین علی من نصبہ المتعصب لذلک، علی ظاہر خلافتہ لہ او الامارۃ من قبلہ علی قوم من رعیتہ، فیلزمہ اقامۃ الحدود و تنفیذ الاحکام و الامر بالمعروف والنہی عن المنکر و جہاد الکفار“، ”اور یہ امر (حدود کا نفاذ) ایسے شخص (فقیہ) پر متعین اور واجب ہے جسے حاکم وقت نے اس کام کے لئے منصوب کیا ہو، یا اپنی رعایا میں سے ایک گروہ کی سرپرستی اس کے ذمہ سونپی ہو۔ پس اسے چاہئے کہ الہی حدود کو جاری کرنے، شرعی احکام نافذ کرنے، امر بہ معروف و نہی از منکر اور کافروں سے جہاد کا اقدام کرے۔“

یعنی اگر ظالم و جابر بادشاہ یا حاکم کسی فقیہ کو ایسے منصب پر معین کریں کہ وہ الہی حکم کو نافذ کر سکتا ہو اور کسی قسم کا ضرر اسے نہ پہنچے تو اسے یہ کام انجام دینا چاہئے۔ اسی عبارت کے اندر شیخ مفید نے چار مسئلوں کی طرف اشارہ کیا ہے: ۱۔ الہی حدود کو قائم کرنا، یعنی اسلامی جزا و سزا کو نافذ کرنا اسلامی حاکم کے اختیارات میں سے ہے۔

۲۔ احکام کا نفاذ، اور احکام کے دائرے میں تمام الہی احکام و شرعی فرائض آجاتے ہیں۔ اس بنا پر فقیہ کو کوشش کرنی چاہئے کہ معاشرے اور اس کے تمام پہلوؤں میں اسلام حاکم ہو۔

<sup>۱</sup> شیخ مفید: ”المقنعہ“، ص ۸۱۰۔

<sup>۲</sup> شیخ مفید: ”المقنعہ“، ص ۸۱۰۔



۳۔ امر بہ معروف اور نہی از منکر، جس کے عالی ترین مراتب اسلامی حاکم سے مربوط ہیں۔ شیخ مفیدؒ نے خود اس سے پہلے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۴۔ جہاد اور کفار سے جنگ کہ اس دائرے میں دفاع بلکہ کفار پر حملہ بھی آتا ہے<sup>۱</sup>۔ اس سے آگے بڑھ کر شیخ مفیدؒ اس سلسلے میں کچھ مطالب بھی بیان کرتے ہیں تاکہ ہر ناقابل قبول توجیہ اور غیر معقول توضیح کا دروازہ بند ہو جائے اور لکھتے ہیں ”و للفقهاء من شیعۃ آل محمد : ان یجمعوا بانخوانہم فی صلوة الجمعة و صلوات الاعیاد و الاستقاء و الخوف و الکوف اذا تمکنوا من ذلک و آمنوا فیہ من مضرة اهل الفساد و لحم ان یقضوا ینہم باحتی و یصلحوا بین المختلفین فی الدعاوی عند عدم الیمنات و یفعلوا جمع ما جعل الی القضاء فی الاسلام لان الائمة : قد فوضوا الیہم ذلک عند تمکنہم منہ باثبات عنہم فیہ من الاخبار و صح بہ النقل عند اهل المعرفة من الآثار“<sup>۲</sup>۔

”پیروان آل محمد کے فقہاء پر واجب ہے کہ اگر ان کے لئے ممکن ہو وہ اہل فساد کی اذیت و آزار سے امان میں ہوں تو جمعہ، عیدین، طلب باران، سورج گہن اور چاند گہن کی نازوں میں اپنے مسلمان بھائیوں کے ساتھ حاضر ہوں۔ ان کو چاہئے کہ اپنے بھائیوں کے درمیان انصاف و عدالت پر مبنی فیصلہ سنائیں اور ایسے افراد کے درمیان صلح کرائیں جو آپس میں اختلاف تو رکھتے ہوں لیکن طرفین میں سے کسی ایک کے پاس گواہ نہ ہو۔ اور جو کچھ اسلام میں قاضیوں کے لئے معین کیا گیا ہے، اسے انجام دیں۔ کیونکہ ائمہ علیہم السلام سے جو روایتیں ملی ہیں اور یہ روایتیں آگاہ افراد کی نظر میں صحیح و معتبر بھی ہیں، ان کے مطابق امکان کی صورت میں اس امر کے نفاذ کی ذمہ داری فقہاء پر عائد کی گئی ہے۔“

یہاں پر شیخ مفیدؒ نے دو اہم مسئلوں کی طرف اشارہ کیا ہے: ۱۔ نماز جمعہ، نماز عید فطر، نماز عید قربان، نماز استقاء اور نماز وحشت بھی نمازوں کا قیام۔

<sup>۱</sup> اس عبارت سے فقہ کے لئے ابتدائی جہاد کے امکان کا استفادہ بھی کیا جاسکتا ہے۔ اس کی تحقیق کے لئے ایک الگ فرصت کی ضرورت ہے البتہ ہم اگلے صفحات میں اس سلسلے میں ایک سرسری گفتگو کریں گے۔  
<sup>۲</sup> شیخ مفیدؒ : المقننہ ، ص ۸۱۔

۲۔ انصاف و قضاوت۔ آپ مذکورہ دونوں مسئلوں کو فقہا کی شان ثار کرتے ہیں اور انہیں اس سلسلے میں اہل بیت علیہم السلام کی طرف سے منصوب جانتے ہیں اور اس کی دلیل کے طور پر روایات کو پیش کرتے ہیں ہم آئندہ بحثوں میں ان احادیث کے جو ولایت فقہ سے مربوط روایتیں ہیں کے بارے میں تفصیلی اشارہ کریں گے، لیکن یہاں پر اس نکتہ کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں کہ معتبر روایات میں عید فطر اور عید قربان کی نازوں کے بارے میں واضح طور سے 'اور نماز جمعہ کے بارے میں بطور اشارہ' ۱ 'امام عادل' کے وجود کی شرط بیان ہوئی ہے۔ اسی لئے بعض فقہانے 'امام عادل' سے امام معصوم کو مراد لیا ہے اور ان نازوں کو عصر غیبت میں واجب نہیں جانا ہے۔ لیکن شیخ مفید ان نازوں کو فقہا کے فرائض میں ثار کر کے حقیقت میں انہیں 'امام عادل' کے مصداق کے طور پر پیش کرتے ہیں اور ان کا یہ مطلب ان کی پہلی بات یعنی 'کفار کے ساتھ جہاد'، فقہاء کے فرائض میں سے ہیکے ساتھ موافقت رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ کلام از کم اپنے ہی اطلاق کے مطابق جہاد ابتدائی کو بھی شامل ہے اور روایتوں میں آیا ہے کہ جہاد ایسے امام کے وجود پر مشروط ہے جس کی اطاعت واجب ہو۔ ۲

بعض فقہانے اس کا مصداق صرف امام معصوم کو جانا ہے اور فقہ کے حکم سے ابتدائی جہاد کو ناجائز جانا ہے، لیکن شیخ مفید معتقد ہیں کہ جو شیعہ فقہ عصر غیبت میں معصوم اماموں کی طرف سے حاکم منصوب ہوئے ہیں وہ اس کے مصداق میں سے ہیں جس کی اطاعت واجب ہے۔ اور وہ کفار کے ساتھ ابتدائی جہاد کا حکم دے سکتا ہے۔ عالم اسلام کے اس عظیم فقہ کی تمام باتیں ولایت فقہ کی اصل یعنی عصر غیبت میں معصوم اماموں کی طرف سے اسلامی فقہاء معاشرے کی ذمہ داری کے عہدہ دار میں قبول کرنے کی غازی کرتی ہیں۔ اور یہ گراں قیمت کلمات ایک ہزار سال گزرنے کے باوجود جواہر کی طرح مسلسل چمکتے ہیں۔ اگرچہ بعض لوگ ان کی چمک کو نہیں دیکھ سکتے یا نہیں دیکھنا چاہتے۔ شیخ مفید بحث 'انفال' میں اس نکتہ کے بیان کے بعد کہ انفال رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے جانشینوں یعنی ائمہ اطہار کی ملکیت ہے، کہتے ہیں: 'لیس لاحد ان یعمل فی شئ ما عدناہ من الانفال الا باذن

۱ شیخ حر عاملی، وسائل الشیعہ، ج ۵، ص ۹۵-۹۶، کتاب الصلوٰۃ، ابواب صلوٰۃ العید، باب ۲، حدیث ۱۔

۲ شیخ حر عاملی، وسائل الشیعہ، ج ۵، ص ۱۲، ۱۳؛ کتاب الصلوٰۃ، ابواب صلوٰۃ الجمعہ و آدابہا، باب ۵۔

۳ شیخ حر عاملی، وسائل الشیعہ، ج ۱۱، ص ۳۲-۳۵، کتاب الجہاد، ابواب جہاد العدو، باب ۱۲۔

الامام العادل“۔ ”انفال کا ہم نے ذکر کیا اس میں کوئی بھی تصرف کا حق نہیں رکھتا ہے، مگر یہ کہ اسے امام عادل کی اجازت حاصل ہو۔“۔

اس عبارت کے ابتدائی مضمون اور جو کچھ امر بہ معروف و نہی از منکر کے باب میں ذکر ہوا ہے، سے یہ نتیجہ لیا جاسکتا ہے کہ شیخ مفید بھی دیگر شیعہ علماء کی طرح ”امام عادل“ کا نظریہ رکھتے تھے اور اس کا مصداق ایسے شخص کو جانتے تھے جس کی حکومت خدائے تعالیٰ کی طرف سے قابل قبول ہو، یعنی یا وہ خدا کی طرف سے براہ راست منصوب ہوا ہو یا اس کے منصوب شدہ افراد کی طرف سے منصوب ہوا ہو۔ اس مفہوم کے مقابلے میں ہم شیعہ مکتب میں ”امام جور“، یا ”سلطان جور“، یا ”امام ظالم“، اور ان جیسی دیگر اصطلاحات سے بھی روبرو ہوتے ہیں کہ جس سے ایسا حاکم مقصود ہے جس کی حکومت خدا کی طرف سے مستند نہ ہو اور شرع کی طرف سے اس کی تائید نہ ہوئی ہو۔ ایسے شخص کی اطاعت شرعاً جائز نہیں ہے۔ لہذا سلطان عادل یا اس جیسی دوسری تعمیروں کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ صرف حکومت میں عدل و انصاف کے ساتھ پیش آئے۔

اسی طرح سلطان جور یا اس قسم کی دیگر تعابیر کا مطلب ایسا رہبر نہیں ہے جو لوگوں کے ساتھ ظلم سے پیش آئے، بلکہ پہلے مفہوم کا مقصود ایسا حاکم ہے جس کی حکومت کی شرعاً تائید کی ہو اور دوسرے سے مراد یہ ہے کہ اس کی حکومت کو شارع کی تائید اور رضایت حاصل نہیں ہے۔ بحث ولایت فقیہ کے تاریخی پس منظر کو مزید واضح کرنے کے لئے ہم یہاں پر شیعوں کے دیگر فقہاء کے نظریات پر بھی ایک نگاہ ڈالتے ہیں: شیخ ابو الصلاح حلبی (وفات ۷۴۶ھ) شیخ ابو الصلاح حلبی سید مرتضیٰ اور شیخ طوسی کے شاگردوں میں سے ہیں۔ انہوں نے کتاب ”الکافی“ میں مسئلہ ولایت کے سلسلہ میں ایک فصل مخصوص کی ہے اور اسے ”تنفیذ الاحکام“، یعنی احکام کا نفاذ، نام دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ”تنفیذ الاحکام الشرعیہ والحکم بمقتضیٰ التعبد فیما من فروض الائمہ المختصہ بهم

<sup>۱</sup> شیخ مفید، المقننہ، ص ۲۷۹۔

<sup>۲</sup> البتہ ایسے حاکم کے شرائط میں عدالت بھی ہے۔

دون من عداہم ممن لم یؤملوہ لذلک“۔ ”الحکم شرعی کا نفاذ اور ان پر تعبد کے مطابق حکم دینا معصوم اماموں کے فرائض میں اور ان سے مخصوص ہے، نہ کہ ایسے اشخاص کے فرائض میں جن کی صلاحیت کی ان بزرگوں (معصوم اماموں) نے تائید نہ کی ہو“۔

اس عبارت میں شرعی احکام کے نفاذ اور ان کی بنیاد پر حکم صادر کرنا، جس کے دائرے میں تمام حکومتی اور سیاسی امور آتے ہیں، معصوم اماموں اور ان افراد سے مخصوص قرار پایا ہے جن کی صلاحیت کی معصوم اماموں کی طرف سے تائید کی گئی ہو۔ اس عبارت کو آگے بڑھاتے ہوئے شیخ ابو الصلاح ایسے افراد کے شرائط بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: امام کی نیابت کے شرائط یہ ہیں: ۱۔ اس کو جو حکم دیا گیا ہے اس کا صحیح علم رکھتا ہو۔

۲۔ حکم کے نفاذ کی شائستہ طور سے طاقت رکھتا ہو۔

۳۔ عقل و غور و فکر اور حلم و بردباری کا مالک ہو۔

۴۔ حالات پر گہری نظری رکھتا ہو۔

۵۔ حکم صادر کرنے میں انصاف، عنف اور دیانت کا مالک ہو۔

۶۔ حکم قائم کرنے اور اسے عملی جامہ پہنانے کی طاقت رکھتا ہو<sup>۲</sup>۔ یہ شرائط اس تعمیر کو یاد دلاتے ہیں جس کا مشاہدہ ہم صدیوں بعد جمہوری اسلامی ایران کے آئین کے دفعہ ”نمبر ۱۰۹“ میں کر رہے ہیں: رہبر کے صفات و شرائط: ۱۔ فقہ کے مختلف ابواب میں قنوی صادر کرنے کی ضروری علمی صلاحیت کا مالک ہونا۔ ۲۔ ملت اسلامیہ کی رہبری کے لئے ضروری عدالت و تقویٰ کا مالک ہونا۔ ۳۔ سیاسی و سماجی امور میں صحیح نظریہ اور قیادت کیلئے کافی تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کا مالک ہونا۔ ۲۔ ابن ادریس حلی (وفات ۵۹۸ھ) ابن ادریس حلی نے بھی ابو الصلاح حلی کے تقریباً ایک سو پچاس سال بعد اپنی کتاب ”السرائر“ میں ابو

<sup>۱</sup> ابو الصالح حلبی، ”الکافی فی الفقہ“، ص ۴۲۲۔

<sup>۲</sup> ابو الصالح حلبی، ”الکافی فی الفقہ“، ص ۴۲۳۔

الصلاح حلبی کی طرح ولایت کے لئے ایک فصل مخصوص کی ہے اور اس کا عنوان ”تنفیذ الاحکام“، یعنی احکام کا نفاذ، رکھا ہے۔ وہ اس فصل میں تقریباً ابو الصلاح حلبی کی عبارت کے مشابہ ایک عبارت میں احکام کے نفاذ کو معصوم اماموں اور ان افراد سے مخصوص جانتے ہیں جن کی صلاحیتوں کی تائید ائمہ معصومین نے کی ہو۔ آپ ایسے افراد کے شرائط بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: امام کی نیابت کے شرائط یہ ہیں: ۱۔ اس کو جو حکم دیا گیا ہو اس کا صحیح علم رکھتا ہو۔

۲۔ حکم کے نفاذ کے لئے ثائتہ طاقت و قدرت رکھتا ہو۔

۳۔ عقل و تدبیر اور بردباری کا مالک ہو۔

۴۔ حالات پر گہری نظر رکھتا ہو۔

۵۔ قویٰ صادر کرنے اور اس پر عمل کرنے میں ثابت قدم اور مستقل مزاج ہو۔

۶۔ حکم صادر کرنے میں عادل اور متدین ہو۔

۷۔ حکم قائم کرنے اور اسے مناسب جگہ جاری کرنے کی طاقت رکھتا ہو“۔ ابن ادریس حلبی نے حلبی کی شرائط کے مقابلے میں صرف ایک شرط کا اضافہ کیا ہے کہ فقیہ قویٰ صادر کرنے اور اس پر عمل کرنے میں ثابت قدمی و مستقل مزاجی رکھتا ہو۔ شاید اس سے ان کی مراد شخص نائب کے اجتہاد پر تاکید ہوگی، جس کے بارے میں شرط اول یعنی ”اس کو جو حکم دیا گیا ہے اس کا صحیح علم رکھتا ہو“ میں اشارہ ہوا ہے۔

۳۔ محقق حلبی (وفات ۶۱۶ھ) ”یجب ان بتولی صرف حصۃ الامام، الی الاصناف الموجودین، من الیہ الحکم بحق النبیۃ کما یتولی اداء ما یجب علی الغائب“ متحققین میں سم امام علیہ السلام خرچ کرنے کی سرپرستی کی ذمہ داری اس کی ذمہ ہے جو امام کی طرف سے

<sup>۱</sup> ابن ادریس حلبی، السرائر، ص ۵۳۷۔

نیابت رکھتا ہو، جیسے کسی غائب شخص کی ذمہ داریاں اس پر ہوتی ہیں۔“ زین الدین بن علی عالمی، معروف بہ شہید ثانی (شہادت ۹۶۶ھ)۔  
 (۳۷۷) اس عبارت کی وضاحت میں لکھتے ہیں: ”المراد بہ (من الیہ الحکم بحق النیابة) الفقیہ العدل الامامی الجامع لشرائط القنوی، لانہ نائب الامام و منصوبہ“، ”محقق حلی کی اس عبارت ”من الیہ الحکم بحق النیابة“ کا مطلب وہ امامی فقیہ عادل ہے جو قنوی صادر کرنے کے تمام شرائط کا مالک ہو۔ کیونکہ ایسا شخص امام کا نائب اور ان کے جناب سے منصوب شدہ ہوتا ہے۔“

۴۔ محقق کرکی (وفات ۹۴۰ھ) ”شیعہ فقہا اس امر پر اتفاق نظر رکھتے ہیں کہ فقیہ جامع الشرائط جسے ”مجتہد کہتے ہیں، ائمہ معصومین کی طرف سے نیابت کے تمام امور میں ان کا نائب ہے لہذا اس سے انصاف طلب کرنا اور اس کے حکم کی تعمیل کرنا واجب ہے۔ وہ ضرورت کے وقت یہ اختیار رکھتا ہے کہ حق کی ادائیگی نہ کرنے والے کا مال بیچ ڈالے۔ وہ غائبوں، نابالغوں، دیوانوں اور دیوالیہ ہوئے افراد کے اموال پر بلکہ جو کچھ امام کی طرف سے منصوب حاکم پر معین ہے ان سب پر ولایت رکھتا ہے۔ اس امر کی دلیل، عمر ابن خطلہ کی روایت اور اسی معنی و مضمون کی دیگر روایتیں ہیں“۔

اس کے بعد محقق کرکی فرماتے ہیں: ”اگر کوئی شخص برگزیدہ شیعہ علماء جیسے سید مرتضیٰ، شیخ طوسی، بحر العلوم اور علامہ حلی کی سیرت کا انصاف کی نگاہ سے مطالعہ کرے تو وہ اس حقیقت کو پالے گا کہ وہ حضرات اس راستے پر چلے میں اور انہوں نے اسی طریقہ کو اپنایا ہے اور اپنی تحریروں میں وہ سب کچھ لکھا ہے جس کے صحیح اور درست ہونے پر انہیں اعتقاد تھا“۔

۵۔ مولیٰ احمد مقدس اردبیلی (وفات ۱۱۹۰ھ) وہ زکوٰۃ کو فقیہ کے حوالے کرنے کے استحباب کے سلسلے میں لکھتے ہیں: ”دلیلہ مثل ما مرانہ اعلم بمواقفہ و حصول الاضافہ عنہ فیعرف الأصل والأولی وانه خلیفۃ الامام فکان الواصل الیہ واصل الیہ علیہ السلام“، اس کی دلیل جیسے بیان ہوئی، یہ ہے کہ فقیہ زکات کے مصرف کے بارے میں دانائے تر ہے۔ لوگوں کی جامعیت اس کے پاس آتی رہتی ہیں،

<sup>۱</sup> زین الدین ابن علی العاملی الجبعی، مسالک الافہام، ج ۱، ص ۵۳۔

<sup>۲</sup> محقق کرکی، رسائل المحقق الثانی، رسالہ صلاة الجمعة، ج ۱، ص ۱۴۲۔

<sup>۳</sup> ہم نے اس مطلب کے نمونہ کو سید مرتضیٰ و شیخ طوسی کے استاد شیخ مفید کے بیان میں دیکھا ہے۔

اس لئے وہ جانتا ہے کہ اس سلسلے میں کون مستحق اور ترجیح رکھتا ہے۔ فقیہ، امام معصوم کا خلیفہ اور جانشین ہے۔ لہذا جو کچھ اس کے ہاتھ میں پہنچے وہ امام معصوم کے حوالے کر دیا گیا ہے۔“ جناب آقا رضا ہمدانی (وفات ۱۳۲۲ھ) بھی شرعی رقوم فقیہ تک پہنچانے کو کو امام علیہ السلام کے ہاتھ میں دینے کے مانند جانتے ہیں۔ ”اذ بعد فرض النیابۃ یكون الایصال الیہ بمنزلة الایصال الی الامام“، کیونکہ یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ فقیہ امام کا نائب ہے، فقیہ کے ہاتھ میں مال دینا ایسا ہے جیسے امام کے ہاتھ مال دیا گیا ہو۔“

۶۔ جواد بن محمد حسینی عاملی (وفات ۱۴۲۶ھ) وہ ”مفتاح الکرامہ“ جیسی گراں قیمت کتاب کے مصنف ہیں اور شیعہ فقہاء کے نظریات پر خاص تسلط رکھتے ہیں۔ وہ فقیہ کو امام زمان (عج) کا نائب اور آپ کا منصوب کیا ہوا جانتے ہیں: فقیہ حضرت صاحب الامر (عج) کی طرف سے منصوب اور منتخب ہوتا ہے اور اس مطلب پر عقل و اجماع اور اخبار دلالت کرتے ہیں۔ اما عقل: اگر فقیہ کو امام کی طرف سے اس قسم کی اجازت و نیابت حاصل نہ ہو تو لوگوں کے لئے امر مٹل ہو جائے گا، لوگ سختی سے دوچار ہو جائیں گے اور زندگی کا نظام درہم و برہم ہو جائے گا۔ اما اجماع: اس کے متحقق ہونے کے بعد جیسا کہ اعتراف کیا گیا ہے ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اس مسئلہ پر شیعہ علماء میں اتفاق نظر ہے اور ان کا اتفاق حجت ہے۔ اما اخبار: اس مطلب پر ان روایات کی دلالت کافی اور رسا ہے، من جملہ اکمال دین میں شیخ صدوق کی روایت ہے: امام علیہ السلام نے اسحاق بن یعقوب کے سوال کے جواب میں فرمایا ”فاما الاحداث الواقعة فارجوا فیها الی رواة احادیثنا فانهم حتی علیکم وانا حجة اللہ“، پیش آنے والے حوادث، مسائل اور واقعات کے بارے میں ہماری حدیثوں کے راویوں کی طرف رجوع کرو، کیونکہ وہ تم لوگوں پر میری حجت ہیں اور میں خدا کی حجت ہوں۔“

<sup>۱</sup> مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البریان، ج ۴، ص ۲۵۔  
<sup>۲</sup> حاج آقا رضا ہمدانی، مصباح الفقہ، کتاب الخمس، ص ۱۶۰۔  
<sup>۳</sup> اجماع کا مطلب کسی ایک مسئلہ پر علماء کا اتفاق نظر ہے کہ یہ ایک معتبر دلیل کی حکایت اور معصوم کے نظریہ کی تائید کرتا ہے۔

<sup>۴</sup> مفتاح الکرامہ؛ کتاب القضاء، ج ۱۰، ص ۲۱۔

۷۔ ملا احمد نراقی (وفات ۱۲۵۵ھ) فقیہ دوامور میں ولایت رکھتا ہے: ۱۔ ان امور میں جن پر پیغمبر و امام جو لوگوں پر حاکم اور اسلام کے مستحکم و استوار قلعہ میں ولایت رکھتے ہیں فقیہ بھی ولایت رکھتا ہے۔ مگر جن موارد میں اجماع، نص و... کے ذریعہ ولایت فقیہ کے دائرہ سے خارج ہوں۔

۲۔ ہر وہ عمل جو لوگوں کی دین و دنیا سے مربوط ہو اور اسے انجام دینا ناگزیر ہو، خواہ عقلاً یا عادتاً، خواہ اس لحاظ سے کہ کسی شخص یا گروہ کا معاد و معاش اس سے وابستہ ہو اور لوگوں کے دین و دنیا کا نظم اس پر منحصر ہو یا اس لحاظ سے کہ شرع میں اس کے انجام دینے پر کوئی حکم صادر ہوا ہو یا فقہانے اجماع کیا ہو یا مقتضائے حدیث کے مطابق نفی ضرر یا نفی عسر و حرج ہو یا کسی مسلمان پر فساد کا خوف یا کوئی اور دلیل موجود ہو یا اس کے انجام یا ترک کے سلسلے میں شارع سے اجازت ملی ہو اور اسے کسی معین شخص یا معین یا غیر معین گروہ کے ذمہ عائد کیا گیا ہو یا ہم جانتے ہیں کہ وہ عمل انجام دیا جانا چاہئے اور شارع کی طرف سے اس کے انجام دینے کی اجازت صادر ہوئی ہے، لیکن اس کو نافذ کرنے والا مامور شخص نہیں ہے، ان تمام امور میں فقیہ کو چاہئے کہ ان امور کو اپنے ذمہ لے لے اور خود انجام دے۔<sup>۱</sup> امر اول کی دلیل (فقیہ ان تمام امور میں ولایت رکھتا ہے جن میں پیغمبرؐ اور امام، ولایت رکھتے تھے مگر یہ کہ کسی مورد میں دلیل استثناء موجود ہو) اس کی دلیل فقہانے ظاہر اجماع کے علاوہ کہ جسے فقہ کے مسلمات میں شمار کیا گیا ہے، کچھ روایتیں بھی ہیں جو اس مسئلہ کی صراحت کرتی ہیں۔

دوسرے امر (یعنی ان امور میں ولایت جن کے ترک کرنے پر شارع مقدس راضی نہیں ہے) کی دلیل: اجماع اور اتفاق فقہانے کے علاوہ دو مطلب ہیں<sup>۲</sup>۔

<sup>۱</sup> جو کچھ اس حصے میں مرحوم نراقی نے بیان کیا ہے وہ امور حسبیہ کی وضاحت ہے کہ بعض فقہائے متاخرین، مثل مرحوم آیۃ اللہ خوئی ولایت فقیہ کو اسی دائرہ میں قبول کرتے تھے اور امر اول کو (یعنی ان تمام امور میں جن میں معصوم ولایت رکھتے ہیں فقیہ کی ولایت کو قبول نہیں کرتے تھے)۔

<sup>۲</sup> احمد نراقی، عوائد الایام، ص ۱۸۸، ۱۸۷۔



۸۔ میر فتح عبد الفتاح بن علی حسینی مراغی (وفات ۱۲۶۶ھ ۸۴۷ھ) وہ ولایت فقیہ پر اس طرح استدلال کرتے ہیں: ۱۔ اجماع محصل ولایت فقیہ کے دلائل میں سے ہے، خواہ کوئی اسے ایک امر لبتی یعنی محتوائی اور الفاظ خاص سے فاقد و خالی سمجھے۔ اس بنا پر اختلاف کے موارد میں اس سے تمسک نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اگر اجماع سے مراد حکم واقعی پر اجماع قائم ہو تو ایسا ہو سکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں خلاف و تخصیص کی اس میں گنجائش نہیں ہے لیکن اگر اجماع قاعدہ پر قائم ہو یعنی اجماع ان موارد میں قائم ہو جن میں ہم غیر حاکم پر ولایت کی دلیل نہیں رکھتے، فقیہ ولایت رکھتا ہے ایسا اجماع، اصل طہارت پر اجماع جیسا اجماع ہے اور شک کی صورت میں اس سے تمسک کیا جاسکتا ہے۔ قاعدہ پر اجماع اور حکم پر اجماع کا فرق واضح ہے اور جو بھی فقہا کے بیانات پر غور و فکر کرے اس کے لئے یہ مطلب واضح ہو جائے گا۔

۲۔ اجماع منقول، بقول فقہاء، ایسے اجماع کی نقل اس بنیاد پر کہ فقیہ ان تمام امور میں ولایت رکھتا ہے جن میں غیر فقیہ ولایت کی دلیل موجود نہیں ہے، ایک بہت شائع و رائج امر ہے ۲۔

۹۔ شیخ محمد حسن نجفی، صاحب جواہر (وفات ۱۲۶۶ھ) وہ ولایت فقیہ کی عمومیت کے بارے میں لکھتے ہیں: ”ابواب فقہ میں فقہاء کے فتاویٰ اور ان کے عمل سے، ولایت فقیہ کی عمومیت کا استقارہ ہوتا ہے بلکہ ممکن ہے ان کی نظر میں یہ مطلب مسلمات یا ضروریات و بدیہیات میں سے ہو ۳۔ میری رائے یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نے فقیہ کی اطاعت کو ”اولی الامر“ کی حیثیت سے ہم پر واجب کیا ہے، اور اس کی دلیل حکومت فقیہ پر ادلہ کا اطلاق خاص کر صاحب الامر (عج) کی روایت ہے۔ بلاشبہ اس کی ولایت ان تمام امور میں ہے جہاں شریعت ان کے حکم یا موضوع میں عمل دخل رکھتی ہے اور صرف شرعی احکام میں اس کے مخصوص

<sup>۱</sup> اجماع محصل، سے مراد ایک مسئلہ میں علماء کا اتفاق نظر ہے جو ایک فقیہ کے لئے فقہاء کے فتاویٰ اور کتابوں کی طرف رجوع کرنے سے حاصل ہوجاتا ہے۔ اس کے مقابل میں ”اجماع منقول“ ہے، اور یہ وہ اتفاق نظر ہے جو فقط کسی ایک شخص یا چند اشخاص کے ذریعہ نقل ہوا ہو۔

<sup>۲</sup> دلیل ”لبی“ دلیل ”لفظی“ کے مقابل میں ہے اور دلیل لبی کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کوئی لفظ خاص موجود نہ ہو۔ اجماع اور سیرت دلیل ”لبی“ کے زمرہ میں آتے ہیں اور آیات و روایات ادلہ لفظی میں شمار ہوتے ہیں۔

<sup>۳</sup> میر فتح مراغی، ”عناوین“، ص ۳۴۵۔

<sup>۴</sup> محمد حسن نجفی ”جوابر الکلام“، ج ۱۶، ص ۱۷۸۔

<sup>۵</sup> شیخ حر عاملی، وسائل الشیعہ، ج ۱۸، ص ۱۰۱، کتاب القضا، ابواب صفات القاضی، باب ۹، ۱۱۔

کئے جانے کا دعویٰ اجماع محصل کی دلیل کے ذریعہ مردود ہے، کیونکہ فقہانے ولایت فقہ کو مختلف موارد میں ذکر کیا ہے اور ان موارد میں اولہ حکومت کے اطلاق کے علاوہ کوئی اور دلیل موجود نہیں ہے۔ اس مطلب کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ اسلامی معاشرے کی قیادت و رہبری کے لئے ایک فقہ کی ضرورت شرعی احکام کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے۔

صاحب جواہر ولایت فقہ کے دائرہ اختیار کے بارے میں لکھتے ہیں: ”امام علیہ السلام کا ظاہر قول جو آپ عمومی طور سے فقہ جامع الشرائط کے بارے میں فرمایا ہے: ”میں نے اسے تم لوگوں پر حاکم مقرر کیا ہے“۔ ایسا ہے کہ جیسے خاص موقع پر امام علیہ السلام کسی معین شخص کو نصب کرتے وقت فرماتے ہیں: ”میں نے اسے حاکم قرار دیا“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام علیہ السلام کا کلام، فقہ جامع الشرائط کی ولایت عام پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے علاوہ امام علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ ”راویان حدیث تم لوگوں پر میری حجت میں اور میں حجت خدا ہوں“ فقہ کے وسیع اختیارات کی واضح دلیل ہے، جن میں حدود کا قیام اور نفاذ بھی ہے۔ بہر حال حدود کا قیام اور ان کا نفاذ غیبت کے زمانے میں واجب ہے۔

کیونکہ فقہ جامع الشرائط کے لئے بہت سے موارد میں امام معصوم کی نیابت ثابت ہے۔ سماجی اور سیاسی امور میں فقہ کی وہی حیثیت ہے جو ان امور میں امام معصوم کو حاصل ہے۔ اس لحاظ سے امام، اور فقہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ صاحبان نظر اور فقہا کے درمیان حل شدہ ہے اور ان کی کتابیں ایک ایسے حاکم کی طرف رجوع کرنے کے مسئلے سے بھری پڑی ہیں جو عصر غیبت میں امام علیہ السلام کا نائب ہے۔ اگر فقہ امام معصوم کی نیابت عامہ کے حامل نہ ہوتے تو شیعوں کے تمام امور معطل ہو جاتے۔ اس لئے جو فقہ کی ولایت عامہ کے بارے میں وسوسہ انگیز باتیں کرتا ہے وہ ایسا ہے جیسے اس نے فقہ کو نہیں سمجھا ہے اور معصومین علیہم السلام کے کلام کے معنی اور راز نہیں سمجھا ہے اور ان بزرگواروں کے کلام کہ ”ہم نے فقہ کو حاکم، خلیفہ، قاضی، حجت و... قرار دیا ہے“ پر غور نہیں کیا ہے۔ ان باتوں اور اس قسم کی دوسری باتوں سے پتہ چلتا ہے کہ ائمہ علیہم السلام کا مقصد بہت سے ایسے امور

میں جو ان سے مربوط تھے عصر غیبت میں فقیہ کے ذریعہ شیعوں کے درمیان نظم برقرار کرنا تھا۔ اسی دلیل کی بناء پر، سلا بن عبد العزیز نے اپنی کتاب ”مراسم“ میں یقین کے ساتھ لکھا ہے کہ ائمہ نے یہ امور فقہا کو سونپے ہیں۔ مختصر یہ کہ فقیہ کی ولایت عامہ کا مسئلہ اتنا واضح اور روشن ہے کہ کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے۔

ظاہر روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فقیہ بطور عام معصوم کی طرف سے ان کے تمام اختیارات میں نیابت رکھتا ہے۔ امام کے قول کا مطلب یہی ہے۔ آپ فرماتے ہیں: ”میں نے اسے حاکم قرار دیا ہے۔“۔ یعنی میں نے اسے امور فقہا اور اس کے علاوہ دیگر ولایتی امور میں، ولی اور صاحب حق تصرف قرار دیا۔

بلکہ یہی مطلب امام زمان (عج) کے ارشاد سے بھی ظاہر ہے کہ آپ (عج) نے فرمایا: ”رونا ہونے والے حوادث اور واقعات میں ہماری حدیثوں کے راویوں (فقہا) کی طرف رجوع کرو، کیونکہ فقہا میری طرف سے تم لوگوں پر حجت ہیں اور میں خدا کی طرف سے حجت ہوں“۔ امام علیہ السلام کے اس کلام کا یہ مطلب ہے کہ فقہاء ان تمام امور میں میری طرف سے تم لوگوں پر حجت ہیں جن امور میں تم لوگوں پر بیعت ہو مگر یہ کہ کوئی خاص دلیل کسی امر کو مشنی قرار دے۔ یہ امر کسی فقیہ کے ذریعہ کسی غیر فقیہ کو خاص احکام میں منصب قضاوت پر مقرر کرنے کے منافی نہیں ہے۔ اس ریاست اور ولایت عامہ کی بنیاد پر، ایک مجتہد اپنے مقلد کو امر قضاوت پر مقرر کر سکتا ہے تاکہ لوگوں میں جو اس کے مقلد ہیں ان کے حلال و حرام میں اس کے قویٰ کے مطابق حکم دے۔ اسے شخص کا حکم، مجتہد کا حکم ہے اور مجتہد کا حکم ائمہ علیہم السلام کا حکم ہے اور ائمہ کا حکم خدا کا حکم ہے۔ یہ مطلب کتاب وسائل اور دیگر کتابوں کے اس باب میں ذکر شدہ روایات کا بغور مطالعہ کرنے والے افراد کے لئے واضح بلکہ قطعیت میں سے ہے۔<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۹۷، ۳۹۵۔

<sup>۲</sup> حر عاملی، وسائل الشیعہ، ج ۱۸، ص ۱۰۱، کتاب القضاء، ابواب صفات قاضی، باب ۹، ۱۱۔

<sup>۳</sup> محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۸۔

۱۰۔ شیخ مرتضیٰ انصاری (وفات ۱۲۸۱ھ) شیخ انصاری اگرچہ اپنی کتاب ”المکاسب“ میں ولایت کے حدود کو مطلق نہیں جانتے، لیکن صراحت سے کہتے ہیں ”جن امور کا شرعی ہونا مسلم ہے ان میں ولایت فقیہ ثابت ہے“۔ آپ کتاب ”قضاء“ میں امام علیہ السلام سے مربوط امور کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں: ۱۔ وہ امور جو خود امام کا فریضہ ہیں۔

۲۔ وہ امور جن میں امام ولایت رکھتا ہے۔

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ ”پہلی قسم امام کے اپنے زمانے سے مربوط ہے، لیکن دوسری قسم تمام زمانوں سے مربوط ہے“۔ اس کے بعد فقہاء کے نصب کئے جانے کو دوسری قسم میں شمار کرتے ہیں اور فقہاء کی ولایت کو غیبت کے زمانے میں ان کی حکومت کے طور پر ذکر کرتے ہیں<sup>۱</sup>۔

۱۱۔ حاج آقائے رضا ہمدانی (وفات ۱۳۲۲ھ) ”بہر صورت، امام عصر (عج) کی طرف سے فقیہ جامع الشرائط کی نیابت ان امور میں واضح ہے۔ شیعہ فقہاء کے بیانات میں تحقیق کرنے سے اس مطلب کی تائید ہوتی ہے۔ اقوال فقہاء کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات، فقہ کے تمام ابواب میں امام سے فقیہ کی نیابت کو مسلمات میں سے جانتے ہیں، حتیٰ بعض فقہاء نے فقیہ کی نیابت عامہ کی اصلی دلیل، اجماع کو قرار دیا ہے“<sup>۲</sup>۔

۱۲۔ سید محمد بحر العلوم (وفات ۱۳۲۶ھ) سید محمد بحر العلوم نے اس موضوع پر بحث کی ہے کہ ولایت فقیہ کے دلائل عموم ولایت پر دلالت کرتے ہیں یا نہیں؟ وہ اس سلسلے میں لکھتے ہیں ”یہاں پر اہم بحث، ولایت فقیہ کے دلائل کے بارے میں ہے کہ یہ دلائل اس کے عام ہونے پر دلالت کرتے ہیں یا نہیں؟ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں: اسلامی معاشرے اور تمام لوگوں کی ریاست و نگرانی امام کے ذمہ ہے اور یہی اس کا سبب ہے کہ لوگ اپنی مصلحتوں سے مربوط ہر مسئلے میں امام علیہ السلام سے رجوع کرتے ہیں،

<sup>۱</sup> شیخ مرتضیٰ انصاری، المکاسب، ص ۱۵۴، ص ۳۴۔

<sup>۲</sup> شیخ مرتضیٰ انصاری، کتاب القضاء و الشہادات، ص ۲۴۴، ۲۴۳۔

<sup>۳</sup> حاج آقا رضا ہمدانی، مصباح الفقہ، کتاب الخمس، ص ۱۶۰، ۱۶۱۔

جیسے معاد، معاش اور رفع ضرر و فساد۔ جس طرح ہر قوم ایسے مسائل میں اپنے سرپرستوں اور بزرگوں کی طرف رجوع کرتی ہے۔  
ظاہر ہے کہ یہ امر نظام اسلامی کے استحکام و دوام کا سبب بنے گا کہ اس کا تحقق ہمیشہ اسلام کے مقاصد میں سے تھا۔

اس لئے اسلامی نظام کے تحفظ کے لئے امام علیہ السلام کو اپنا جانشین مقرر کرنا چاہئے اور یہ جانشین فقیہ جامع الشرائط کے علاوہ کوئی اور نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کو بعض روایات جیسے ”پیش آنے والے واقعات میں ہماری احادیث کے راویوں (فہماء) کی طرف رجوع کرو“ سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

اس کے علاوہ بہت سے امور میں فقیہ کی طرف رجوع کرنے میں فہماء اتفاق نظر رکھتے ہیں۔ یہ اس حالت میں ہے جب کہ ان امور میں ہمارے پاس کوئی خاص روایت نہیں ہے فہماء نے یہاں پر عقل و نقل کی بنیاد پر ولایت فقیہ کے عام ہونے سے یہی فائدہ اٹھایا ہے اور اس مسئلہ میں نقل اجماع استفاضہ کی حد سے زیادہ ہے۔ خدا کا شکر ہے کہ مطلب واضح اور روشن ہے اور اس میں کسی قسم کا شک و شبہ نہیں پایا جاتا<sup>۱</sup>۔

۱۳۔ آیت اللہ بروجردی (وفات ۱۳۸۲ھ) مرحوم آیت اللہ بروجردی ولایت فقیہ کو لوگوں کے متلا بہ مسائل میں ایک روشن، واضح اور بدیہی امر جانتے ہیں اور اظہار فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں عمر ابن خطاب کی روایت مقبولہ کی ضرورت نہیں ہے۔ ”و باجماع کون الفقیہ العادل منصوباً لشل تک الامور المحمّۃ الی یتمی بها العامۃ مالا اشکال فیہ اجمالا بعد ما یناہ ولا محتاج فی اثباتہ الی مقبولۃ ابن خطلۃ غایۃ الامر کونھا ایضاً من الشواہد“۔ ”خلاصہ یہ کہ، اس بات میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ لوگوں کو درپیش مسائل کو حل کرنے کے

<sup>۱</sup> ”استفاضۃ“ یعنی بہت زیادہ اور جہاں پر روایت یا حکایت کا اجماع متعدد افراد سے نقل ہوا ہو، اسے ”خبر مستفیض“ یا ”اجماع منقول مستفیض“ کہتے ہیں۔

<sup>۲</sup> سید محمد بحر العلوم، بلغة الفقیہ، ج ۳، ص ۲۶۱ و ۲۳۴، ۲۳۲۔

لئے فقیہ عادل منسوب ہوا اور اس کے ثبوت کے لئے ابن خطلہ کی مقبول روایات کی ضرورت ہی نہیں ہے، اگرچہ اسے بھی ایک دلیل کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے<sup>۱</sup>۔

۱۴۔ آیت اللہ شیخ مرتضیٰ حائری (وفات: ۱۳۶۲ھ ش) وہ امام زمانہ عجل اللہ تعالیٰ فرجہ الشریف کی توقیع کو ولایت فقیہ کی ایک دلیل جانتے ہیں اور اس سلسلے میں لکھتے ہیں: ”امام زمانہ (عج) کی توقیع شریفہ ولایت فقیہ کے دلائل میں سے ہے (نماز جمعہ قائم کرنے کے لئے) فقیہ کے اذن کے ثبوت میں کافی ہے۔ ہم نے توقیع شریف کی سند کے بارے میں کتاب ”انتقاء الفضیلة“ میں وضاحت کی ہے۔ اس روایت کے استدلال پر اشکال ہوا ہے کہ سوال میں اجمال پایا جاتا ہے۔

یہ اشکال قابل قبول نہیں ہے کیونکہ روایت کے ذیل میں اطلاق پایا جاتا ہے اور یہ تعلیل کے مقام پر ہے اور کئی قاعدہ کو بیان کر رہی ہے اور سوال کا اجمال ہونا کوئی مشکل پیدا نہیں کرتا ہے۔ اس بناء پر اگر سوال کے موارد بعض جدید حوادث ہوں تو بھی روایت کے عام ہونے کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، کیونکہ ذیل روایت عام ہے اور علت، حکم کو عمومیت دیتی ہے۔ اس روایت کے استدلال کا انداز یوں ہے: ”فقیہ امام کی طرف سے حجت ہے“ اور عرف عام میں فقیہ کے امام کی طرف سے حجت ہونے کا معنی یہ ہے کہ جن تمام امور میں امام کی طرف رجوع کیا جانا چاہئے، فقیہ بھی ان میں مرجعیت اور حجیت کا مالک ہے<sup>۲</sup>۔

۱۵۔ امام خمینی رحمۃ اللہ علیہ (وفات: ۱۳۶۸ھ ش) امام خمینی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتقاد یہ ہے کہ فقیہ ولایت مطلقہ کا مالک ہے۔ اس معنی میں کہ امام معصوم کی تمام ذمہ داریاں اور اختیارات، غیبت کے زمانے میں فقیہ جامع الشرائط کے ذمہ ہیں مگر یہ کہ کوئی خاص دلیل پیدا ہو جس سے بعض اختیارات اور ذمہ داریاں امام معصوم سے مخصوص ہو جائیں۔ لہذا فرماتے ہیں: ”جو کچھ بیان ہوا، اس سے ہم یہ نتیجہ لیتے ہیں کہ فقہاء، ائمہ علیہم السلام کی طرف سے ان تمام امور میں ولایت رکھتے ہیں جن میں ائمہ علیہم السلام ولایت رکھتے ہیں

<sup>۱</sup> کتاب البدر الزاہر، تقریرات درس آیت اللہ بروجردی، ص ۲۵۔  
<sup>۲</sup> مرتضیٰ حائری، صلوة الجمعة، ص ۱۴۴۔

اور اس قاعدہ عمومی کے دائرہ سے کسی ایک مورد کو خارج کرنے کے لئے اس مطلب کی دلیل چاہئے جس میں امام اختصاص رکھتا ہو، یعنی جہاں مثلاً روایت میں آیا ہو: ”فلان امر امام کے اختیار میں ہے“۔ یا ”امام اس طرح حکم دیتے ہیں“، کیونکہ گذشتہ دلائل کی رو سے فقیہ عادل کے لئے اس قسم کے امور ثابت ہیں۔ اور ہم نے پہلے اشارہ کیا ہے کہ: حکومت اور سلطنت کے بارے میں پیغمبر و امام کے تمام اختیارات، فقیہ کے لئے ثابت ہیں۔

### \*دواہم نکتے\*

۱۔ مذکورہ فقہاء میں سے بعض نے مسئلہ ولایت فقیہ کے بارے میں صراحتاً کہا ہے کہ یہ ایک اجماعی اور شیعہ فقہاء کا مورد اتفاق مسئلہ ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اگر ان میں سے کچھ فقہاء نے اپنی کتابوں میں ”ولایت فقیہ“ کے بارے میں ایک خاص فصل یا باب مخصوص نہیں کیا ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ وہ اسے ایک مسلم اور بدیہی امر سمجھتے تھے اور اس کو الگ سے بیان اور ثابت کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے۔ اس کے علاوہ انہوں نے فقہ کے ابواب میں جگہ جگہ پر ولایت فقیہ کی حیثیت اور فرائض کو اس طرح سے بیان کیا ہے کہ اگر ان پر اکندہ مطالب و احکام کو ایک جگہ جمع کیا جائے تو شاید حجم کے لحاظ سے بہت سے دیگر مستقل فقہی ابواب کے مقابلے میں یہ باب کم نہ ہوگا۔ اس سلسلے میں مرحوم صاحب جواہر لکھتے ہیں: ”فقہاء کی تحریریں، حاکم کی طرف رجوع کرنے کی بحث سے لبریز ہیں اور شیعہ فقہاء نے بہت سے مواقع پر ولایت فقیہ کے بارے میں مسلسل لکھا ہے“۔

۲۔ چونکہ لوگوں کی شرعی ضرورتوں کا جواب دینا فقہاء کے فرائض میں سے تھا، اس لئے وہ لوگوں کی شرعی احتیاج و ضرورتوں کو پورا کرنے میں اپنے آپ کو مؤثر جانتے تھے۔ اسی بناء پر وہ اکثر ایسے مسائل اٹھاتے تھے جو لوگوں کو درپیش ہوا کرتے تھے۔ چونکہ صفوی حکومت کی تشکیل سے پہلے، حکومتی مسائل سے شیعہ معاشرہ کمتر دوچار تھا اس لئے فقہاء نے بھی حکومتی مباحث اور حاکم کے فرائض بیان کرنے کو کوئی خاص اہمیت نہیں دی ہے، صرف پر اکندہ صورت میں مومنین کی ضرورتوں کو پورا کرنے کی حد تک

<sup>۱</sup> امام خمینیؑ، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۸۸ و ۴۷۹۔

<sup>۲</sup> شیخ حسن نجفی، جواہر الکلام، ج ۱۵، ص ۴۲۲، ج ۲۱، ص ۳۹۵۔

اس موضوع کی طرف توجہ کی گئی ہے<sup>۱</sup>۔ اس پورے تاریخی دور میں یعنی غیبت کبریٰ سے لے کر صفوی حکومت کی تشکیل تک فقہاء میں سے سید مرتضیٰ اور فلاسفہ میں سے خواجہ نصیر طوسی جیسوں کو مشنٹی قرار دیا جاسکتا ہے۔ چونکہ سید مرتضیٰ کا آل بویہ کے حکمرانوں سے گہرا رابطہ تھا اور خواجہ نصیر طوسی نے بھی ہلاکو خان کی حکومت میں وزارت کا منصب کچھ دنوں کے لئے اپنے ذمہ لے لیا تھا۔ اس طرح یہ دونوں شخصیتیں مسائل سے روبرو تھیں اور کسی حد تک ان کا حکومتی مسائل میں رول رہا ہے۔ مرحوم کاشف الغطا کی نظر میں یہ دونوں بزرگوار ولایت فقیہ کے معتقد تھے اور اس حق کو حاصل کرنے کے لئے ان کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا کہ حکومت وقت سے رابطہ قائم کریں، لہذا انہوں نے طے کیا کہ کم از کم اس حق میں سے کچھ حصہ اسی طریقہ سے اپنے ہاتھ میں لے لیں<sup>۲</sup> محقق کرکی بھی اس تجزیہ کو حقیقت پر مبنی سمجھتے ہیں اور ان دو بزرگ علماء کو ولایت فقیہ کا حامی جانتے ہیں<sup>۳</sup>۔

ایران میں خاندان صفوی کی حکومت کے استحکام نے حالات کو بدل کے رکھ دیا اور اس طرح پہلی شیعہ حکومت وسیع پیمانے پر ملک میں تشکیل پائی۔ اگرچہ یہ حکومت بھی مطلق العنان تھی اور اکثر شیعہ فقہاء اُسے غاصب جانتے تھے، لیکن حالات نے ایسی کروٹ لی تھی کہ بعض فقہاء نے اسلام اور ملک کے منافع اور مصلحتوں کے تحت نیز بیگانوں اور ملحدوں کے حملوں سے اسلام کو بچانے اور اسے تحفظ و تقویت بخشنے کے لئے تنہا چارہ کار اور نجات کی راہ اسی میں پائی تھی کہ صفوی بادشاہوں کی حمایت کریں۔ اسی وجہ سے علماء کی ایک جماعت نے حکومتی دستگاہ سے محکم روابط برقرار رکھے تھے۔ جمہوری اسلامی ایران کی تشکیل اس امر کا سبب بنی کہ امام خمینی رحمۃ اللہ علیہ کے ذریعہ ولایت فقیہ کے مختلف پہلوؤں پر وسیع پیمانے پر بحث و گفتگو ہو جائے۔ امام حقیقت میں موحدوں کے علمبردار اور عدل و انصاف چاہنے والوں کے قائد تھے، لہذا ہم یہاں پر اس مطلب کے اختتام پر، ظلمت اور جدید جاہلیت کے زمانے میں اسلام کو حقیقی معنوی میں زندگی بخشنے والے اس امام کے بیانات کو ہی انتخاب کرتے ہیں کہ انہوں نے

<sup>۱</sup> جیسے شیخ مفید کا بیان، اختصار کے باوجود اس بات کی طرف دلالت کرتا ہے کہ یہ عالی مقام فقیہ ولایت فقیہ کے نظریہ کے قائل تھے۔

<sup>۲</sup> ”قواعد“ کے قلمی نسخہ پر محقق کرکی کا حاشیہ، ص ۳۶۔

<sup>۳</sup> رسائل المحقق کرکی، ج ۱، ص ۲۷۰۔



فرمایا: ”ولایت فقیہ کا موضوع کوئی نئی چیز نہیں ہے کہ اسے ہم لائے ہوں، بلکہ یہ مسئلہ ابتداء سے ہی مورد بحث تھا۔ تمباکو کی تحریک کے بارے میں میرزائے شیرازی کا حکم، چونکہ حکم حکومتی تھا، لہذا دوسرے فقہاء پر بھی واجب الاتباع تھا یہ کوئی قصاصی حکم نہیں تھا کہ چند لوگوں کے درمیان کسی موضوع پر اختلاف ہوا ہو۔ مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی نے جو جہاد کا حکم دیا البتہ اس کا نام دفاع تھا اور تمام علماء نے اس کی اطاعت کی، اس لئے وہ حکم حکومتی تھا۔ جیسا کہ نقل کیا گیا ہے، مرحوم کا شرف الغطاء نے بھی بہت سے ایسے مطالب بیان کئے ہیں... متاخرین میں سے مرحوم نراقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تمام اختیارات کو فقہاء کے لئے ثابت جانتے ہیں۔ آقامی نائینی بھی فرماتے ہیں: ”یہ مطلب عمر بن خطاب کی روایت مقبول سے ظاہر ہوتا ہے۔“۔ بہر حال، یہ مسئلہ کوئی نیا مسئلہ نہیں ہے۔ ہم نے صرف اس موضوع پر بیشتر تحقیق کی ہے اور حکومت کے مختلف شعبوں کا ذکر کر کے حضرات کی خدمت میں پیش کیا ہے تاکہ مسئلہ مزید واضح ہو... ورنہ مطلب وہی ہے، جیسے بہت سے فقہاء نے سمجھا ہے۔ ہم نے اصل موضوع پیش کیا ہے اور ضروری ہے کہ موجودہ اور آنے والی نسلیں اس کے محور پر بحث و تمحیص اور غور و فکر کریں اور اس کے حصول کا راستہ تلاش کریں“۔

### ولایت فقیہ کے دلائل

ولایت فقیہ کو مختلف طریقوں سے ثابت کیا جاسکتا ہے<sup>۱</sup>۔ ہم یہاں پر اس کے واضح و سادہ ترین دلائل کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ البتہ اس سے پہلے کہ ہم اس مطلب کی تفصیل میں جائیں، اس مسئلہ پر غور کرنا ضروری ہے کہ اجماع ہمیشہ ایک دلیل کے عنوان سے قابل قبول قرار پایا ہے اور ہم نے گزشتہ بحث میں شیعہ علماء کا ولایت فقیہ کے بارے میں اجماع محصل و مقبول کا ذکر کیا ہے، لیکن مستقل دلیل کے عنوان سے جو اجماع قابل اعتبار ہے، یہ ہے کہ مجمعین (اجماع کرنے والوں) کی تصدیق ایک معتبر دلیل پر مشتمل ہو، جو ان تک پہنچی ہو اور ہم تک نہ پہنچی ہو اور اس مسئلہ میں مجمعین کے دلائل اس کے علاوہ کچھ نہیں جو ہم تک پہنچے ہیں۔ اس لحاظ

<sup>۱</sup> امام خمینیؒ، ولایت فقیہ، ص ۱۷۲، ۱۷۳۔

<sup>۲</sup> مصنف نے اس مطلب کے تفصیلی اور تحقیقی طریقوں کو اپنی کتاب ”الحکم الاسلامی فی عصر الغیبة“ میں ذکر کیا ہے۔

سے اگرچہ ان کا اتفاق نظر دلائل کی دلالت پر ایک اچھا گواہ اور موید ہے، لیکن یہ بذاتِ خود ایک مستقل دلیل شمار نہیں ہوتی۔ ہم یہاں پر ”ولایت فقیہ“ کے مسئلے میں صرف دلیل عقلی و نقلی پر اکتفاء کرتے ہیں:

عقلی دلیل: ہم نے گزشتہ بحث کے دوران اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ معاشرہ کو بیشک ایک حاکم اور قائد کی ضرورت ہے۔ اور دوسری جانب حکومتی مسائل ایسے نہیں جو دین کے دائرے سے خارج ہوں، بلکہ دین کے عالمگیر عناصر، دین خاتم میں ایک کامل نظام کی صورت میں پیش کی گئی ہیں اور عقل نہ فقط یہ کہ حکومتی مسائل میں دین کے عمل دخل میں کوئی مشکل نہیں پاتی، بلکہ حکمت کے تقاضے کے تحت جیسا کہ بیان کیا گیا اس کی ضرورت پر تاکید و اصرار کرتی ہے۔

اب اگر حکومت کو دین کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے اور اقدار الہی، اسلامی مقاصد اور شرعی احکام کے تحفظ کو اس کا اصلی فریضہ قرار دیا جائے تو عقل حکم کرتی ہے کہ ایسی حکومت کی سرپرستی و قیادت ایک ایسے شخص کے ہاتھ میں ہو جو الہی احکام اور دینی فرائض سے آگاہ ہو اور لوگوں کی قیادت کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔ اگر لوگوں میں معصوم موجود ہو تو عقل اس منصب کے لئے اسی کو سزاوار جانتی ہے، لیکن اب جبکہ معصوم لوگوں کے درمیان موجود نہیں ہے تو عقل ان عادل فقیہوں کو معاشرے کی باگ ڈور سنبھالنے کے لئے پیش کرتی ہے جن میں اس مقام کو سنبھالنے کی لیاقت و صلاحیت موجود ہو۔ دوسرے لفظوں میں، عقل حکم کرتی ہے کہ ایک اعتقادی اور نصب العین پر مشتمل حکومت کی سرپرستی ایک ایسے شخص کے ہاتھ میں ہونی چاہئے جو نصب العین سے آگاہ ہو اور شریعت اسلامی میں جو احکام و قوانین الہی کا دین ہے اس کے مصداق فقہاء ہیں۔

نقلی دلیل: ولایت فقیہ کے ثبوت میں بہت سی روایات سے استناد کیا گیا ہے، ان میں بعض حسب ذیل ہیں: ۱۔ مرحوم صدوق، امیر المومنین علیہ السلام سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: ”اللھم ارحم خلفائی“ (خدا یا! میرے جانشینوں کو اپنی رحمت سے نواز) آنحضرت سے سوال کیا گیا: آپ کے جانشین کون لوگ ہیں؟ آنحضرت نے فرمایا: ”الذین یاتون

من بعدی یروون حدیثی و سنتی“ (وہ لوگ جو میرے بعد آئیں گے اور میری حدیث و سنت کو بیان کریں گے) ہر روایت پر دو بحثوں کی ضرورت ہوتی ہے:

۱۔ سند پر بحث، تاکہ اس کے اعتبار کی تصدیق ہو جائے۔

۲۔ دلالت پر بحث، تاکہ مطلوب پر اس کی دلالت کی قدر و قیمت معلوم ہو سکے۔ چونکہ مذکورہ روایت مختلف سندوں سے اور مختلف کتابوں میں ذکر ہوئی ہے اہم اس کے صدور پر اطمینان رکھتے ہیں اور اس کے اعتبار پر کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ اس روایت کے ”ولایت فقیہ“ پر دلالت کی وضاحت کے سلسلے میں دو نکتوں پر غور کرنا ضروری ہے: الف) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تین مقام و منزلت کے مالک تھے: ۱۔ رسالت: آیات الہی کی تبلیغ، شرعی احکام کو پہنچانا اور لوگوں کی راہنمائی۔ ۲۔ قضاوت: اختلافات کی صورت میں فیصلہ کرنا اور دشمنی کو دور کرنا۔

۳۔ ولایت: اسلامی معاشرے کی قیادت و حکومت اور اس کی تدبیر۔

ب) ”جو آنحضرت کے بعد آئیں اور آپ کی حدیث و سنت کو بیان کریں“ سے مراد فقہاء میں نہ راوی اور محدثین، کیونکہ ایک راوی جو صرف حدیث کو نقل کرتا ہے، یہ تشخیص نہیں دے سکتا ہے کہ جو کچھ وہ نقل کر رہا ہے، وہ آنحضرت کی حدیث و سنت ہے بھی یا نہیں؟ وہ تو صرف نئے گئے الفاظ یا دیکھے گئے عمل کو ان الفاظ یا اعمال کے صدور کے سبب کو جانے، ان کے معارض، مختص یا مقید کو سمجھے اور ایسے معارض کے ساتھ ان کے جمع کے طریقہ کو جانے بغیر بیان کر دیتا ہے۔ لیکن جو ان امور سے آگاہ ہو وہ ایک ایسا شخص ہوتا ہے جو اجتہاد و افتاء کے درجہ کو حاصل کر کے فتاہت کے بلند مقام پر فائز ہوتا ہے۔ ان دو نکتوں کے تناظر

<sup>۱</sup> صدوق، من لا یحضرہ الفقیہ، ج ۴، ص ۴۲۰ (باب النوادر، حدیث ۵۹۱۹) صدوق، کتاب الامالی، ص ۱۰۹ (مجلس ۳۴، حدیث ۴) صدوق، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۳۷ (حدیث ۹۴) صدوق، معانی الاخبار، ج ۲، ص ۳۷۴ (باب ۴۲۳)، الحر العاملی، وسائل الشیعہ، ج ۱۸، ص ۶۵، ۶۶ (کتاب القضاء ابواب صفات القاضی، باب ۸، احادیث ۵۳ و ۵۰)، مرحوم نوری، مستدرک الوسائل (کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۸، احادیث ۵۲، ۴۸، ۱۱، ۱۰) مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۰، ص ۲۵ (کتاب العلم، باب ۸، حدیث ۸۳) بندی، کنز العمال، ج ۱۰، ص ۲۲۹ (کتاب العلم من قسم الاقوال، باب ۳، حدیث ۲۹۲۰۹)۔

میں اس حدیث کا حاصل یہ ہو سکتا ہے کہ: فقہاء پیغمبر کے جانشین ہیں چونکہ پیغمبر مختلف مقامات و حیثیتوں کے مالک تھے اور یہاں پر جانشین کے لئے کوئی خاص حیثیت ذکر نہیں ہوئی ہے، لہذا فقہاء ان تمام حیثیتوں میں پیغمبر کے جانشین ہیں جن کے پیغمبر مالک تھے۔ بعض لوگوں نے اس روایت اور اس قسم کی دوسری روایتوں، جن میں کلمہ ”خلیفہ“ آیا ہے، کے استدلال میں مناقضہ و اختلاف کیا ہے<sup>۱</sup>۔

خلیفہ کے دو معنی ہیں: ۱۔ لغوی اور اصلی معنی کہ قرآن مجید میں یہی مفہوم مورد نظر ہے جیسے ”انی جاعل فی الارض خلیفۃ“<sup>۲</sup> (میں روئے زمین پر ایک جانشین قرار دے رہا ہوں) یا دوسری آیت میں: ”یا داؤد انا جعلناک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق“<sup>۳</sup> (یا داؤد! ہم نے تمہیں روئے زمین پر (اپنا) جانشین قرار دیا۔ پس لوگوں کے درمیان حق پر مبنی حکم کرو) پہلی آیت میں خلافت ایک تکوینی اور ناقابل وضع و تشریع امر ہے اور دوسری آیت میں اگرچہ ایک تشریعی امر ہے، لیکن صرف داوری اور قضاوت سے مربوط ہے۔

۲۔ سیاسی و تاریخی معنی، یہ مفہوم اسلام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد وجود میں آیا ہے۔ یہ مفہوم، ایک دنیوی اور غیر الہی مفہوم ہے جو عوام کی طرف سے حق یا ناحق کسی شخص کو دیا جاتا رہا ہے اور یہ امامت یا رسالت کے بلند مقام سے جو ایک الہی منصب ہے بالکل جدا ہے۔ اگر ”خلیفہ“ کے لغوی معنی پر، کہ جس سے وہی جانشین مراد ہے، غور کیا جائے تو صاف ظاہر ہوگا کہ تمام قرآنی، روایی اور حتی تاریخی اطلاق میں یہی مفہوم مد نظر رہا ہے اور اگر کوئی تفاوت ہے تو صرف جانشینی کے موارد میں ہے۔ کبھی یہ خلافت و جانشینی امور تکوینی و عینی اور واقعی مقامات میں ہے اور کبھی تشریعی اور قانونی منصب کے امور میں ہوتی ہے۔ حتی تاریخ اسلام میں اگر ”اصطلاح خلیفہ“ رسول اللہ کی رحلت کے بعد بھی پیدا ہوئی تو یہی مفہوم مورد نظر تھا کہ شخص خلیفہ،

<sup>۱</sup> اس مطلب کو اصطلاح میں ”اطلاق ناشی از حذف متعلق“ کہتے ہیں۔ مزید تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو امام خمینی کی کتاب ”کتاب البیع“ ج ۲، ص ۴۶۸، سید کاظم حائری کی کتاب ”اساس الحکومت الاسلامیہ“ ص ۱۵۰، منتظری کی کتاب ”ولایت فقیہ“ ج ۱، ص ۴۶۳۔

<sup>۲</sup> مہدی حائری یزدی کی کتاب ”حکمت و حکومت“، ص ۱۸۶، ۱۸۷ (خلاصہ)

<sup>۳</sup> سورہ بقرہ ۳۰۔

<sup>۴</sup> سورہ ص ۲۶۔

معاشرے کی حکومت اور نظام کو چلانے میں آنحضرت کا جانشین ہے۔ اس لحاظ سے کلمہ ”خلیفہ“ مختلف مفاہیم و معانی نہیں رکھتا، بلکہ تمام اطلاق میں ایک ہی معنی رکھتا ہے، اگرچہ جانشینی کے موارد میں فرق پایا جاتا ہے مذکورہ روایت میں بھی ”خلیفہ“ جانشین کے مفہوم میں آیا ہے۔ چونکہ اس میں جانشینی کے لئے کوئی خاص مورد ذکر نہیں ہوا ہے، اس لئے اس میں اطلاق پایا جاتا ہے اور اس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے کہ فقہا تمام امور میں پیغمبر اسلام کے جانشین ہیں۔

۲۔ جس توقیع اشرف کو مرحوم صدوق نے کتاب ”کمال الدین“ (کمال الدین) میں اسحاق بن یعقوب سے نقل کیا ہے اس کے مطابق حضرت ولی عصر (عج) نے اسحاق بن یعقوب کے سوالات کے جواب میں اپنے دست مبارک سے تحریر فرمایا ”انا الاحداث الواقعة فاربعوا فیہا الی رواۃ حدیثنا، فانہم حتی علیکم وانا حجة اللہ علیہم“ (رونا ہونے والے حوادث و مسائل میں ہماری حدیثوں کے راویوں کی طرف رجوع کرو، کیونکہ وہ تم لوگوں پر میری جت میں اور میں ان پر خدا کی جت ہوں) اسی روایت کو مرحوم شیخ طوسی نے اپنی کتاب ”الغیۃ“ میں نقل کیا ہے، اس فرق کے ساتھ کہ اس کے آخر میں ”انا حجة اللہ علیہم“ کے بجائے ”انا حجة اللہ علیکم“ (میں تم لوگوں پر خدا کی جت ہوں) آیا ہے۔ مرحوم طبرسی نے اپنی کتاب ”الاحتجاج“ میں صرف ”انا حجة اللہ“ (میں جت خدا ہوں) نقل کیا ہے۔ البتہ نقل میں یہ فرق اس روایت کی دلالت پر کوئی اثر نہیں ڈالتا۔ اس کی وضاحت آئندہ آئے گی۔ سند کے لحاظ سے یہ روایت ”اسحاق بن یعقوب“ تک تقریباً قطعی ہے، کیونکہ اسے راویوں کے ایک گروہ نے ایک دوسرے گروہ سے اور اس گروہ نے مرحوم کلینی سے اور کلینی نے اسحاق بن یعقوب سے نقل کیا ہے۔ ”اسحاق بن یعقوب“ کے بارے میں کتب رجال میں کوئی خاص توثیق ذکر نہیں ہوئی ہے۔ بعض لوگوں نے کوشش کی ہے کہ ان کا تعارف

<sup>۱</sup> ”اطلاق“ یعنی کسی خاص مورد کی قید و اختصاص نہ ہونا۔

<sup>۲</sup> ”توقیع“ ان روایتوں کو کہتے ہیں: جو امام زمانہ (عج) کی غیبت صغریٰ کے دوران ان کے نواب خاص کے ذریعہ امام کی تحریر کی شکل میں راویوں تک پہنچتی تھیں۔

<sup>۳</sup> صدوق، کمال الدین (کمال الدین)، ج ۲، ص ۴۸۳، باب ۴۵، التوقیعات، التوقیع الرابع۔

<sup>۴</sup> شیخ طوسی، الغیۃ، ص ۱۷۷۔

<sup>۵</sup> شیخ حر عاملی، وسائل الشیعہ، ج ۱۸، ص ۱۰۱۔ کتاب القضاء، ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، حدیث ۹۔

<sup>۶</sup> راوی کے مورد اعتماد و وثوق ہونے کو علم رجال کی اصطلاح میں ”توثیق“ کہا جاتا ہے۔

مرحوم کلینیؑ کے بھائی کی حیثیت سے کرائیں<sup>۱</sup>۔ لیکن یہ کوشش کامیاب و فائدہ بخش نہیں ہے۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ کہ غیث صغریٰ کے زمانہ میں نامساعد اور خاص حالات اس کا سبب بنے کہ امام زمانہؑ لوگوں کی نظروں سے اوجھل رہیں اور صرف اپنے نواب خاص کے ذریعہ لوگوں سے رابطہ قائم رکھیں۔ توقعات جو امام کی حیات، امامت اور حکومت کی ایک باقاعدہ سند تھی صرف خاص اور قابل اعتماد افراد کے لئے ہی صادر ہوتی تھیں پس حضرت (عج) کی طرف سے اس زمانے میں کسی کو خط لکھنا، اس شخص کے باوثوق ہونے کی دلیل ہے<sup>۲</sup>۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ کیسے معلوم ہوا کہ اسحاق بن یعقوب نے کوئی توقع حاصل کی ہے، شاید انہوں نے اس سلسلے میں جھوٹ بولا ہو۔ تو ہم جواب میں کہیں گے: کلینیؑ نے جو یہ توقع ان سے نقل کیا ہے، وہ گزشتہ باتوں کے پیش نظر ضرور اسے مورد اعتماد جانتے تھے ورنہ ہرگز ایسا قدم نہ اٹھاتے۔ اس توصیف کی بنا پر اس سند کے سلسلے میں کسی قسم کا شک و شبہ باقی نہیں رہتا ہے<sup>۳</sup>۔ اس روایت سے استدلال کا بہترین طریقہ کہ بعض گزشتہ فقہاء کے بیانات میں بھی ہم اس کا مشاہدہ کرتے یہ ہے کہ: حضرت علیہ السلام نے ان دو جملوں: ”فانهم حتی علیکم“ و ”انا حجة الله“ کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ آپ کی حدیث کے راویوں (کہ وہی فقہاء ہیں اور گزشتہ روایت میں ان کی تطبیق کی علت کو بھی ہم بیان کر چکے ہیں) کی حجیت امام کی اپنی حجیت کے مانند ہے، یعنی فقہاء لوگوں میں امام زمانہ (عج) کے نائب و جانشین ہیں۔ اب اگر اس توقع کے صادر ہونے کے زمانہ یعنی غیث صغریٰ کو ہم مد نظر رکھیں اور اس امر پر غور کریں کہ آپ اس دوران شیعوں کو غیث کبریٰ کے لئے آمادہ کر رہے تھے اور حقیقت میں اپنی آخری فرمائشیں اور احکام صادر فرما رہے تھے، تو ہمیں واضح طور پر معلوم ہو جائے گا کہ یہ روایت زمانہ غیث کے لئے ہے اور جیسا کہ بہت سے گزشتہ فقہاء نے اشارہ کیا ہے کہ یہ روایت شیعہ فقہاء کو تمام امور، من جملہ اسلامی معاشرے کی حکومت میں امام زمانہ علیہ السلام کا جانشین قرار دیتی ہے

<sup>۱</sup> التستری، قاموس الرجال، ج ۱، ص ۷۸۶۔

<sup>۲</sup> مؤلف نے اس مطلب کو توثیق کے ایک طریقہ کے طور پر اپنی کتاب تحریر المقال فی کلیات علم الرجال میں ذکر کیا ہے: تحریر المقال، ص ۱۰۹، ۱۱۱۔

<sup>۳</sup> سید کاظم حائری ”ولایت الامر فی عصر الغیبة“؛ ص ۱۲۲، ۱۲۵۔

بعض افراد نے اس حدیث کے استدلال پر بھی مناقشہ و اختلاف کیا ہے اور اس حدیث سے تمسک کو (کہ ہم نے بہت سے فقہی نصوص میں اس کا مشاہدہ کیا ہے اور وہ لوگ اس سے بے خبر ہیں اور صرف نراقی کے نظریات سے باخبر ہیں) حجت کے معنی میں عدم تحقیق اور لغت شناسی میں اجتہاد کے فقدان کا نتیجہ سمجھا ہے۔ اس کے بعد اصطلاح ”حجت“ کے استعمال کو منطوق، فلسفہ اور اصول فقہ میں تلاش کرنے کے چکر میں ایسے ابچھ گئے ہیں کہ اس سے نجات پانا ناقابل تصور نظر آتا ہے۔

اس روایت میں ”حجت“ سے مراد دیگر تمام موارد کی طرح ایسی چیز ہے جس سے احتجاج (”احتجاج“ یعنی استدلال پیش کرنا) و استدلال کیا جاسکتا ہے۔ امام علیہ السلام حجت خدا ہیں۔ اب اگر وہ کچھ فرمائیں اور لوگ اس پر عمل نہ کریں تو خدائے تعالیٰ امام کے ارشاد کے ذریعہ اس کی مخالفت کرنے والوں پر احتجاج کرے گا اور وہ لوگ اس مخالفت کے مقابلہ میں کوئی عذر و بہانہ پیش نہیں کر سکتے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ امام کی فرمائش پر عمل کریں اور اگر کوئی سوال کرے کہ ایسا کیوں کیا ہے؟ تو یہی جواب کافی ہے کہ آپ کے حکم کے مطابق کیا ہے۔ اس اعتبار سے اگر فقہ امام کی طرف سے حجت ہے، یعنی اگر فقہ کوئی حکم صادر کرے خواہ از باب قوی و استنباط حکم، خواہ از باب ولایت و انشاء حکم اور لوگ اس کی مخالفت کریں، تو امام علیہ السلام مخالفین کے خلاف اسی فقہ کے حکم سے احتجاج کریں گے۔ اسی طرح اس کے حکم کی اطاعت کرنے والے اپنے عمل کی توجیہ میں استدلال کر سکتے ہیں۔ بہر صورت، جیسا کہ گزشتہ فقہاء کے بیانات میں بارہا مشاہدہ ہوا، ”ولایت فقہیہ“ پر اس روایت کی دلالت اور امام معصوم علیہ السلام کی طرف سے اس کی نیابت میں کسی قسم کا شک و شبہ باقی نہیں ہے۔

### عوام اور ولایت فقہیہ

اگرچہ بعض افراد نے اسلامی حکومت کے مسئلہ میں علمائے اسلام کے مختلف نظریات کو پیش کر کے یہ تصور پیدا کرنے کی کوشش کی ہے کہ ”ولایت فقہیہ کا نظریہ“ اس باب میں موجود چند نظریات میں سے ایک ہے اور یہ نظریہ بھی دو چھوٹے حصوں میں تقسیم ہوتا

ہے: ”نظریہ انتصاب“ اور ”نظریہ انتخاب“، لیکن جو کچھ اب تک سابق مشہور فقہاء کے بیانات میں نقل ہوا ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان نظریات میں تمنا قابل قبول نظریہ ”نظریہ ولی و حاکم کے عنوان سے فقہ کے انتصاب کا نظریہ“ تھا اور ہے۔ اور اگر اس سلسلے میں کچھ دوسرے نظریات بیان ہوئے تو وہ شیعہ تفکر کی تاریخ کے اخیر کی چند دہائیوں سے مربوط ہیں اور اکثر ایسے افراد کی طرف سے پیدا کئے گئے ہیں جو میدان قضاہت کے نامور فقہاء شمار نہیں ہوتے۔ جو دلائل بیان کئے جا چکے ہیں، وہ سب ولی کی حیثیت سے فقہ کے انتصاب کی حکایت کرتے ہیں اور ضوابط اجتہاد سے آگاہ کسی بھی فقہ کو اس پر کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔ البتہ بعض افراد ایسے امر کے متحقق ہونے کو کہ جو کوئی مقام قضاہت پر فائز ہوا، ولایت کا مالک ہوگا، نامکمل جانتے ہیں اور ان روایات کو جو اس سلسلے میں ”ولایت بالفعل“ پر دلالت کرتی ہیں اور خود یہ لوگ اس نکتہ کا اعتراف کرتے ہیں، ”ولایت ثانی“ پر حل کرتے ہیں۔ یعنی ان لوگوں نے حقیقت میں یہ مان لیا ہے کہ روایات کا اصلی و اول ظہور ”نظریہ انتصاب“ کو ثابت کرتا ہے، لیکن چونکہ ایسی چیز عقل کی نظر میں محال ہے، اس لئے ان روایات کو ان کے ظاہر کے خلاف صلاحیت و ثابنت پر حل کر کے کہنا چاہئے کہ شارع مقدس نے ان روایات میں اس نکتہ کو بیان کیا ہے کہ فقہاء اسلامی معاشرے پر حکومت کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ لیکن یہ مسئلہ کہ فقہاء میں سے کون حکومت کی باگ ڈور سنبھالے، ان روایات میں بیان نہیں ہوا ہے اور اس کا انتخاب لوگوں پر چھوڑ دیا گیا ہے۔<sup>۲</sup> اس سوال کے جواب میں کہ کیوں فقہاء کا حاکم کی حیثیت سے انتصاب محال ہے؟ کہا گیا ہے کہ اگر ایک زمانے میں چند واجد شرائط<sup>۳</sup> فقہاء پائے جائیں تو نظریہ انتصاب کے لئے پانچ احتمال ممکن ہیں: ۱۔ ان میں سے ہر ایک الگ الگ امام معصوم کی طرف سے حاکم کی حیثیت سے نصب ہوا ہو اور اس سلسلہ میں متقل طور پر عمل کرے۔

۲۔ سب کے سب حکومت کے لئے منصوب ہوئے ہوں لیکن ان میں سے صرف ایک شخص ولایت پر عمل کر سکتا ہو۔

<sup>۱</sup> البتہ فقہائے متاخرین میں سے بعض نے ”لوگوں کی طرف سے فقہ کا بعنوان ولی انتخاب“ یا ”حکومتی امور پر فقہ کی نگرانی“ یا فقہ کی طرف سے نصب کے ذریعہ غیر فقہ کی ولایت جیسے نظریات پیش کئے ہیں۔

<sup>۲</sup> منتظری: ”ولایت فقہ“، ج ۱، ص ۴۰۹، ۴۰۸۔

<sup>۳</sup> اس سے مراد وہ فقہ بے جو ولایت کے شرائط رکھتا ہو۔



۳۔ ان میں سے صرف ایک شخص حکومت کے لئے مقرر کیا گیا ہو۔

۴۔ سب کو بعنوان ولی مقرر کیا گیا ہو، لیکن ہر ایک کا ولایت پر عمل دوسروں کی موافقت پر مشروط ہو۔

۵۔ تمام فقہا حاکم کی حیثیت سے اس طرح منصوب ہوئے ہوں کہ سب کے سب ایک رہبر و حاکم سمجھے جائیں۔ اس احتمال کا نتیجہ

اس سے پہلے والے احتمال جیسا ہے اور علا ایک ہی چیز کی طرف بازگشت ہوگی۔ اس کے بعد یہ کہا گیا کہ یہ تمام احتمالات باطل ہیں

پہلا احتمال معاشرے میں ہرج مرج کا سبب ہوگا، کیونکہ ممکن ہے ہر فقیہ ایک مسئلے میں دوسروں کے برخلاف نظریہ رکھتا ہو اور اس

صورت میں معاشرے کا نظام درہم برہم ہو سکتا ہے اور اس طرح حکومت کی تفکيل کا ہدف و معاشرہ میں نظم برقرار کرنا اور

معاشرے کے مختلف اجزاء میں یکجہتی بٹنا ہے حاصل نہیں ہوگا اور یہ عمل خدائے حکیم کی حکمت کے موافق و سازگار نہیں ہے۔

دوسرے احتمال میں، ولایت کے استعمال کے لئے کسی کو معین کرنے کا کوئی راستہ موجود نہیں ہے اور دوسری طرف اس فقیہ کے

علاوہ دوسرے تمام فقہاء کی ولایت، لغو اور بے فائدہ ہوگی اور اس کا جعل خدائے حکیم کی طرف سے قبیح و نامناسب ہوگا۔ اس بیان

سے تیسرے احتمال کا بطلان بھی عیاں ہو جاتا ہے۔ چوتھا اور پانچواں احتمال بھی سیرت و روش عقلا و مومنین کی مخالفت کی بناء

پر باطل ہے۔ مزید یہ کہ ایسے احتمال کو کسی نے قبول نہیں کیا ہے۔ اس امثال کے گوناگون جواب دئے گئے ہیں۔ ان میں سے کچھ

حسب ذیل ہیں: ۱۔ تمام فقہاء حکومت کے لئے معین ہوئے ہیں۔ اس لحاظ سے اس منصب کو سنبھالنا ان تمام فقہاء پر ”واجب

کفائی“<sup>۱</sup> ہوگا۔ اس معنی میں کہ اگر ان میں سے کوئی ایک اس کام میں پہل کرے تو دوسروں سے یہ فریضہ ساقط ہو جائے گا۔<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> منتظری، ولایت فقیہ، ج ۱، ص ۴۰۵، ۴۰۹۔

<sup>۲</sup> وہ عمل جو لوگوں کی ایک جماعت پر واجب ہو اور اگر اس میں بعض افراد اس پر عمل کریں تو بقیہ لوگوں سے ساقط ہوتا ہے اسے ”واجب کفائی“ کہتے ہیں۔

<sup>۳</sup> جوادى آملی، ولایت فقیہ ”زبیری در اسلام“ ص ۱۸۶۔

۲۔ ولایت کا مسئلہ، نماز جمعہ جیسا مسئلہ نہیں ہے کہ جو عادل چاہے امامت کی ذمہ داری سنبھال لے، بلکہ ولایت مرحلہ اول میں ایسے شخص کا فریضہ ہے جو اعلم، اتقی، اشجع اور دوسروں کی نسبت زیادہ مدبر ہوا۔ البتہ جواب اول چونکہ احکام تکلیفی سے تعلق رکھتا ہے، نہ کہ احکام وضعی جیسے ولایت سے لہذا اشکال کو حل نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ واجب کفائی کسی کے پہل کرنے سے قبل سب پر واجب ہے۔ اس طرح وہی پانچوں احتمال اس سلسلے میں بھی تکرار ہوتے ہیں اور اشکال باقی رہ جاتا ہے۔ !!

دوسرا جواب، اس سلسلے میں دلیل کے فقدان کے علاوہ، مذکورہ صورتوں میں دو افراد کے مساوی ہونے کے فرض پر، مشکل سے دوچار ہوتا ہے اور اس قسم کا مساوی ہونا اگرچہ بعض افراد کے گمان کے تحت عالم وقع میں نادر ہے، لیکن خود ان اشخاص یا ان کے طرفداروں کی نظر میں اس کے وقوع کا امکان بہت زیادہ پایا جاتا ہے<sup>۱</sup>۔ دوسری جانب، یہ جواب ایک طرح سے اعتراض کو قبول کر لینے اور صرف فقیہ اعلم، اتقی و اشجع کے اختصاص کو قبول کرنے کے مترادف ہے نہ کہ تمام فقہاء کو۔ اس کے باوجود، مذکورہ مشکل قابل حل ہے، کیونکہ تمام فقہاء مانتے ہیں اور ولایت فقیہ کے دلائل کے اطلاق کا بھی یہی تقاضا ہے کہ اگر رہبر و ولی نے کوئی حکم جاری کیا، تو تمام لوگوں، حتیٰ سائر فقہاء جو صاحب ولایت ہوں ان پر بھی اس کی اطاعت واجب ہے۔ اسی طرح اگر کوئی فقیہ امور ولائی کے ایک حصہ کا ذمہ دار ہوا تو اس میں اور لوگوں، حتیٰ صاحب ولایت فقہاء کی مداخلت بھی جائز نہیں ہے۔ اس توصیف کے پیش نظر، ہم احتمالات پنج گانہ میں سے پہلے احتمال کو قبول کرتے ہوئے یعنی تمام واجد شرائط فقہاء مقام ولایت کے حامل ہیں ہرج و مرج پیدا ہونے والی مشکل کو انہی دو نکتوں ۱۔ رہبر و ولی کے حکم کی اطاعت تمام لوگوں حتیٰ سائر فقہاء پر لازم ہے، ۲۔ ایک فقیہ کے دائرہ اختیار میں دوسروں حتیٰ فقہاء کی عدم مداخلت کے ذریعہ متقی جانتے ہیں۔ پس فقیہ کی ولایت پر اتصاف کا نظریہ جو اکثر نامور اور عظیم شیعہ فقہاء من جملہ حضرت امام خمینی کا بھی نظریہ ہے اور ولایت فقیہ کے دلائل کے ظاہر سے

<sup>۱</sup> جوادی آملی، ولایت فقیہ ”رہبری در اسلام“ ص ۱۸۷۔

<sup>۲</sup> ”حکم تکلیفی“ شریعت میں وہ حکم ہے جس کا براہ راست مکلفین کے اختیاری عمل سے رابطہ ہے۔ احکام تکلیفی پانچ قسموں میں محدود ہیں: ۱۔ وجوب، ۲۔ حرمت، ۳۔ استحباب، ۴۔ کراہت، ۵۔ اباحہ۔ ”حکم وضعی“ وہ حکم شرعی ہے جو براہ راست مکلفین کے اختیاری عمل سے مربوط نہیں ہے لیکن ایک غیر مستقیم طور سے اس سے رابطہ رکھتا ہے۔ احکام وضعی محدود نہیں ہیں۔ نجاست، طہارت، جزئیت، شرطیت، قیمومیت اور ولایت جیسے احکام اس زمرے میں آتے ہیں۔

<sup>۳</sup> یعنی ان میں سے ہر ایک یا اس کے طرفدار اس کو اعلم، اتقی اور اشجع جانتے ہیں۔

بھی موافق ہے عالم ثبوت یا اثبات میں کسی مشکل سے دوچار نہیں ہے۔ اس کے باوجود، اگر ہم چاہیں کہ معاشرے کے لئے ایک ایسا قانون وضع کریں جو کسی خاص زمان و مکان سے اختصاص نہ رکھتا ہو تو اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ عوام کے انتخاب کو قبول کریں۔<sup>۱</sup> اس مطلب کی وضاحت یوں ہے کہ ہر چند تمام واجب شرائط فقہاء کا بعنوان ولی منصوب ہونا، عالم واقعہ میں یا دلائل کے مفاد میں کسی قسم کی مشکل پیدا نہیں کرتا اور انفرادی فرائض کی انجام دہی کے دائرے میں ہر ایک کسی ایسے فقہ کی طرف رجوع کر سکتا ہے جسے وہ واجد شرائط جانتا ہو تاکہ ولایتی امور میں اس سے مدد حاصل کرے لیکن جب ہم اس امر پر ایک سماجی فریضہ اور ایک معاشرے میں نظم و انتظام برقرار کرنے کی حیثیت سے نظر ڈالیں اور اس صورت کے لئے حتیٰ نظریہ انتصاب کی بنیاد پر جو کہ ایک صحیح نظریہ ہے قانون وضع کرنا چاہیں تو اس کے سوا کوئی چارہ نظر نہیں آتا کہ انتخاب کے طریقے کو اپنائیں۔ البتہ یہاں پر انتخاب ”واجد شرائط فقہ کے تعین“ کے لئے عمل میں آئے گا نہ کہ ”واجد شرائط فقہاء میں سے تعین ولی“ کے لئے کہ جو انتخاب کے نظریہ میں پایا جاتا ہے۔ یعنی لوگ ایک واجد شرائط فقہ کو پا لیتے ہیں اور اسے انتخاب کر لیتے ہیں، نہ یہ کہ مختلف شرائط کے حامل فقہاء میں سے کسی ایک کو اپنے انتخاب کے ذریعہ ولی معین کریں۔

ولی فقہ کا انتخاب شرائط رہبری کے حامل فقہ کے انتخاب کے لئے دور میں ہیں: ۱۔ مستقیم انتخاب: اس طریقے کے مطابق جو فقہاء اپنے آپ کو شرائط کے حامل جانتے ہیں یا دوسرے لوگ ان کو ان خصوصیات کے حامل جانتے ہیں، وہ انتخاب کے لئے امیدوار کے طور پر اپنے نام درج کریں۔ اس کے بعد ماہرین کا ایک گروہ جانچ پڑتال کے بعد امیدواروں میں موجود رہبری کے لئے لازم شرائط کی تائید کریں اور اس کے بعد عوام ان میں سے ایک کا انتخاب کرے۔

<sup>۱</sup> اسی لئے قانون اساسی کے ماہر اراکین نے ”نظریہ انتصاب“ کو قانون اساسی میں قبول کرتے ہوئے لوگوں کے انتخاب کے نظریہ کو بھی قبول کیا ہے۔ لیکن انہوں نے غیر مستقیم انتخاب کے طریقہ کو جو روح نظریہ انتصاب سے موافق تر ہے براہ راست انتخاب پر ترجیح دی ہے۔

<sup>۲</sup> وہی طریقہ جو مراجع عظام کے سلسلے میں گزشتہ زمانے سے اب تک موجود ہے۔

۲۔ غیر مستقیم انتخاب: اس طریقے کے مطابق لوگ ماہرین کے ایک گروہ کو انتخاب کرتے ہیں تاکہ وہ ان کی طرف سے بعنوان وکیل ایک ایسے شخص کا انتخاب کریں جو رہبری کے شرائط کا حامل ہو۔ ان دونوں صورتوں میں ماہروں کے ایک گروہ کا وجود جو شرائط رہبری کے تحقق کی تائید کریں ضروری نظر آتا ہے، کیونکہ فہمیت ایک شخص ہے اور صرف ماہرین ایک شخص میں موجود مطلوبہ امور و شرائط کی تائید کر سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کوئی دعویٰ کرے کہ وہ طیب ہے تو اس کے دعویٰ کے صحیح یا غلط ہونے کی تشخیص اطباء ہی کر سکتے ہیں۔

مذکورہ دو صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے طریقہ میں ماہرین اور اہل خبرہ امیدواروں میں رہبری کے لئے شرائط لازم کی موجودگی کی تائید کرتے ہیں اور بیشک اس مقام پر کم از کم شرائط کو ملحوظ نظر رکھا جائے گا جبکہ دوسرے طریقے میں وہ ایک ایسے شخص کا انتخاب کرتے ہیں جو شرائط کے لحاظ سے بلند ترین مقام پر فائز ہو۔ اس لحاظ سے غیر مستقیم انتخاب کا طریقہ یعنی لوگوں کی طرف سے اہل خبرہ کا انتخاب اور اہل خبرہ کے ذریعہ واجب شرائط فہمیت کا انتخاب مستقیم انتخاب، یعنی عوام کے ذریعہ واجب شرائط فہمیت کے انتخاب پر ترجیح رکھتا ہے۔ لہذا یہی مطلب جمہوری اسلامی ایران کے آئین میں مورد توجہ قرار پایا ہے اور نظریہ انتصاب کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ آئین کے خبرگان کے مذاکرات کی تفصیلات اور ان کے دفعات میں یہ امر واضح ہے کہ تعین رہبری کے لئے غیر مستقیم انتخاب کے طریقہ کو قبول کیا جائے۔ اس توصیف کے مطابق، حتیٰ نظریہ انتصاب کی بنیاد پر بھی عوام رہبری کی تعیین میں کلیدی رول ادا کرتے ہیں، اگرچہ فہمیت کی حکومت کی شرعی حیثیت شارع مقدس و معصوم اماموں کی طرف سے ہے، نہ لوگوں کے انتخاب پر لیکن عوام کا رول صرف نظام کے لئے کارآمد ہونے اور رہبر کے منصوبوں کو عملی جامہ پہنانے تک ہی محدود نہیں

<sup>۱</sup> بعض لوگوں نے ایران کے قانون اساسی میں انتخابات کے وجود کو ”نظریہ انتخاب“ کو قبول کرنے کی دلیل جانا ہے کہ اس بیان سے ان کے دعویٰ کا باطل ہونا واضح ہوتا ہے۔

ہے بلکہ یہ عوام ہی میں جو ”واجد شرائط فقہ“ کو مستقیم یا غیر مستقیم طور سے انتخاب کر کے معاشرے کے لئے ولی امر کے مصداق اور معاشرہ کے حاکم کا تعین کرتے ہیں اور اس کے لئے اس فریضہ کو انجام دینے کے امکانات فراہم کرتے ہیں۔

### رہبر کا انتخاب اور ”شہدہ دور“

جیسا کہ بیان ہوا، غیر مستقیم انتخاب کے طریقے میں لوگ اہل خبرہ (ماہرین) کو اپنے وکیل و نائب کے عنوان سے منتخب کرتے ہیں اور وہ واجد شرائط فقہاء میں سے کسی ایک کو رہبر کے عنوان سے معین کرتے ہیں۔ جمہوری اسلامی ایران کے آئین کے دفعہ نمبر ۱۰۸ میں، خبرگان رہبری کے شرائط اور ان کے انتخاب کے طریقہ کار کے بارے میں قانون کا تعین، پہلی شورائے نگہبان (نگراں کمیٹی) کے فقہاء اور اس کے بعد جو مجلس خبرگان کو سونپا گیا ہے۔

دوسری طرف، قانون اساسی کی دفعہ نمبر ۹۹ کے مطابق، مجلس خبرگان، صدر جمہوریہ اور پارلیمنٹ کے انتخابات اور ریفرنڈم پر نگرانی کی ذمہ داری بھی شورائے نگہبان پر ہے۔ یہ نگرانی اسی صورت میں عمل میں آسکتی ہے جب مذکورہ انتخابات کے امیدواروں میں قانون کے معین کردہ شرائط موجود ہوں اور انتخابات کو انجام دینے کا طریقہ کار مورد تائید قرار پائے۔ اس قسم کی نگرانی کو ”نظارت استصوابی“ کہتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں ایک اور نگرانی ہے، جس میں ناظر صرف امور کے بارے میں مطلع رہتا ہے اور رد یا باطل کرنے کا کوئی حق و اختیار نہیں رکھتا ہے، اس قسم کی نگرانی کو ”نظارت انتظامی“ کہا جاتا ہے۔ نگرانی کے مفہوم کا ”نظارت استصوابی“ کے ساتھ متناسب ہونے کے علاوہ، قانون اساسی کی دفعہ نمبر ۹۸ کے مطابق شورائے نگہبان کہ جو اس قانون کی تفسیر کرنے کی ذمہ دار ہے، نے یہی تفسیر دفعہ نمبر ۹۹ کے لئے منظور کی ہے۔ اس توصیف کے پیش نظر، اسلامی جمہوریہ ایران کے موجودہ حالات میں مجلس خبرگان کے امیدواروں کی صلاحیت کی تائید شورائے نگہبان کے ذریعہ ہوتی ہے۔ اب یہ شہدہ بیان کیا

<sup>۱</sup> بعض لوگوں نے بعض فلسفی و سیاسی مکاتب فکر جیسے ”نظریہ وظیفہ توماس بابر“ کو نمونہ قرار دے کر نظریہ انتصاب کی توجیہ کرنے اور عوام کے رول کو کارآمد ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس قسم کے نظریات مباحث اسلامی کے جوہر از جملہ ”ولایت فقیہ“ سے کسی قسم کی موافقت نہیں رکھتے ہیں۔



## ولایت فہمیہ یا وکالت فہمیہ

گزشتہ بیان کے پیش نظریہ بات واضح ہوگئی کہ ولایت فہمیہ کے دلائل کی روشنی میں فہمیہ حامل ولایت اور اسلامی معاشرے کا حاکم ہوتا ہے اور شارع مقدس نے اسے اس منصب پر فائز کیا ہے، اگرچہ سماجی قانون کے ڈھانچے میں عوام ہی واجد شرائط فہمیہ کا انتخاب کرتے ہیں۔ نظریہ انتخاب کے حامی بھی معتقد ہیں: ”اسلام کے شارع مقدس نے لوگوں کو یہ حق بخشا ہے کہ واجد شرائط فہماء میں سے کسی ایک کو رہبر کے لئے منتخب کریں۔“ اس لحاظ سے وہ بھی اصل حکومت اسلامی کو قبول کرنے کے علاوہ، متنبہ فہمیہ کو ولی امر اور حاکم سمجھتے ہیں اور اسے معاشرے کے امور کو چلانے کے سلسلے میں صرف لوگوں کا وکیل نہیں جانتے۔

ان نظریات کے مقابلے میں جو تقریباً متفقہ طور پر علمائے شیعہ کے نظریات میں بعض افراد نے دعویٰ کیا ہے کہ چونکہ سیاست و ملک کا نظام چلانا ایک جزئی، متغیر و تجربی امر ہے لہذا وہ اللہ کے غیر متغیر احکام کی ردیف میں نہیں آتا اور مکلی طور پر فرائض اور اللہ کے تمام احکام کے دائرے سے خارج ہے<sup>۱</sup>۔ اسی عقیدہ کہ بنا پر اسلامی حکومت کو مکلی طور سے کالعدم اعلان کر دیا گیا اور حتیٰ دین میں معصومین کی حاکمیت سے بھی انکار کر دیا گیا<sup>۲</sup>۔ اور حاکمیت کی ایک نئی تصویر پیش کی گئی ہے کہ اس کو پیش کرنے والے کے گمان کے مطابق سیاسی تفکر کی تاریخ میں یہ ایک نیا نظریہ ہے۔ ہم دین اور سیاست میں جدائی کے فرضیے اور معصوم کے بارے میں معاشرے کی زعامت و حکومت سے انکار کہ دونوں امر جو ہر دینداری کے مخالف ہیں اور اس کے علاوہ دوسرا مورد شیعوں کے مسلم اصول کے بھی منافی ہے قطع نظر اس نظریہ کے پیش کرنے والوں کے سیاسی تفکر پر بحث کریں گے اور اس کے قوت و ضعف کو قانونی اور سیاسی معیاروں پر پرکھیں گے۔ اگر ہم اس نظریہ کو جسے نظریہ ”مالکیت مشاع“، یعنی مشترکہ مالکیت کے نام سے یاد کیا گیا ہے اور اسے جدید سیاسی فلسفہ کی بنیاد کے عنوان سے پیش کیا گیا ہے چند سطروں میں خلاصہ کرنا چاہیں تو یوں کہیں گے کہ: انسان چونکہ ایک جاندار، متحرک اور با ارادہ جسم ہے لہذا ہر وہ کام جو اس کے ذریعہ وجود میں آتا ہے ایک طبعی و فطری ظہور محبوب

<sup>۱</sup> منتظری: ولایت فقیہ، ج ۱، ص ۵۳۲، ۵۳۱۔

<sup>۲</sup> مہدی حائری یزدی: ”حکمت و حکومت“، ص ۶۵، ۶۴۔

<sup>۳</sup> مہدی حائری یزدی: ”حکمت و حکومت“، ص ۱۷۲، ۱۷۱۔

ہوتا ہے۔ اس انسان نے اپنی زندہ و متحرک طبیعت و فطرت کے حکم سے ایک ایسے مکان کا انتخاب کیا ہے جس میں وہ آزادانہ زندگی بسر کر سکے اور اسی طبعی انتخاب کی وجہ سے مالکیت خصوصی کے نام سے ایک انحصاری قمری رابطہ اس کے اور اس مکان کے درمیان وجود میآیا ہے۔

یہ خصوصی مالکیت، خصوصی مکان میں زندگی کے تقاضے کے مطابق ایک انحصاری مالکیت ہے اور زندگی کے تقاضے کے تحت اس سے وسیع تر فضا میں مشترک خصوصی جگہ مالکیت خصوصی مشاع ہوگی۔ یہ دو قسم کی مالکیت، یعنی خصوصی انحصاری مالکیت اور خصوصی مشاع مالکیت دونوں طبعی ہیں، کیونکہ یہ تقاضائے طبیعت کی بنا پر وجود میں آئی ہیں اور خصوصی بھی ہیں، کیونکہ ہر کوئی مستقل صورت میں اس قسم کے مکانی انحصاری کا مالک ہے۔ جن لوگوں نے اسی فطری حیات کی ضرورت کے پیش نظر ایک دوسرے کی ہمسائیگی میں رہنے کا انتخاب کیا ہے، انہیں دو قسم کی خصوصی مالکیت (انحصاری و مشاع) کے مالک ہیں اور چونکہ تمام ہمسایہ افراد نے ایک نسبت مساوی کے تحت محدود فضا یعنی (گھر) اور وسیع فضا یعنی (مشترکہ ماحول) کو استعمال میں لینے کے لئے سبقت کی ہے لہذا فردی و مستقل صورت میں شخصی انحصاری مالکیت کا حق گھر میں، شخصی مشاع مالکیت کا حق مشترکہ ماحول میں پیدا کر لیتے ہیں۔ یہ افراد جو اپنی سر زمین کے مالک مشاع ہیں، عقل عملی کی ہدایت و راہنمائی کی روشنی میں کسی شخص یا گروہ کو وکالت و اجرت دیتے ہیں کہ وہ اپنی پوری ہمت، وسائل اور وقت کو بروئے کار لاتے ہوئے اس سر زمین میں ان کی بہتر اور مسالمت آمیز باہمی زندگی کے لئے بہترین امکانات پیدا کریں اور اگر اس انتخاب میں مشاع و مشترک مالکوں کے درمیان میں اتفاق نہ ہوا تو دوسرا تہا راستہ یہ ہے کہ اکثریت کی اقلیت پر حاکمیت کا سہارا لیا جائے گا۔ یہ ان ہی وارثوں کے مانند ہے جنہوں نے ایک ملک اپنے مورث سے مالکیت شخصی و مشاع کی صورت میں وراثت کے طور پر حاصل کی ہے لیکن تقسیم کے ذریعہ اپنا اپنا حصہ ابھی مشخص نہیں کیا ہے۔ اس صورت میں شخصی و مشترک (مشاع) مالکیت میں ہر ایک کے پاس اپنے اموال میں مالکیت ثابت کرنے کا تہا راستہ یہ ہے کہ کسی وکیل یا قاضی کو حاکمیت حاکم یا حکم کے طور پر منتخب کریں تاکہ ان اموال کی بہتر صورت میں حفاظت کرے اور بیرونی مدعیوں



کے دعوؤں کے مقابلے میں ان کا دفاع کرے اور اگر ورثہ میں سے تمام افراد اس وکالت یا حکیت پر حاضر نہ ہوں تو تنہا راہ حل یہ ہے کہ ان میں سے اکثریت، وکالت یا حکیت پر رائے دیدیں<sup>۱</sup>۔ ا۔ فضاء خصوصی کے سلسلہ میں انسان کی مالکیت جیسے وہ اپنی زندگی بسر کرنے کے لئے اختیار کرتا ہے ایک خصوصی انحصاری فطری اور اعتبار و قرار داد سے بے نیاز مالکیت ہے۔

۲۔ انسان وسیع فضاء یعنی مشترکہ ماحول میں خصوصی مشاع فطری اور اعتبار و قرار داد سے بے نیاز مالکیت کا مالک ہے۔  
۳۔ ایک سرزمین پر بمعنائے وکالت شخص یا گروہ حاکمیت۔

۴۔ ایک سرزمین پر حاکمیت کے معنی یہ ہیں کہ کسی شخص یا گروہ کو اس زمین کے مالکان (مشاع) کی طرف سے اس سرزمین میں زندگی کے بہتر وسائل و امکان فراہم کرنے کی وکالت حاصل ہے۔

۵۔ اگر تمام مالکان مشاع (مشترک) ایک وکیل پر اتفاق نظر نہ رکھتے ہوں تو اکثریت کے انتخاب پر نوبت آتی ہے۔ پہلا دعویٰ: جو خصوصی حقوق کی ایک حقوقی بحث سے اخذ کیا گیا ہے اور اس پر فلسفیانہ رنگ و روغن چڑھا کر اسے ایک جدید نظریہ کی صورت میں پیش کیا گیا ہے، صرف ایسی زمین کے بارے میں صدق آتا ہے جس کا کوئی اور مالک نہ ہو، کوئی شخص اسے قبضے میں لانے کے بعد اس میں کام کرتا ہو اور اسے قابل استعمال زمین بنا دے<sup>۲</sup>۔ البتہ حتیٰ اس سلسلہ میں بھی خود یہ عمل مالکیت کے اعتبار کی بنیاد بن جاتا ہے اور مالکیت، جو ایک اعتباری امر ہے، اعتبار کے بغیر کبھی متحقق نہیں ہوا کرتی۔ دوسرا دعویٰ: نہ اثبات کے لئے کوئی دلیل رکھتا ہے اور نہ مجموعی صورت میں اس سے کسی مطلوب معنی کا استفادہ کیا جاسکتا ہے، کیونکہ ایک شخص کے لئے مشترکہ ماحول کی حد کہاں تک ہے؟ کیا صرف اس کا محلہ اس حدود میں شامل ہوتا ہے؟ یا اس کا گاؤں اور شہر، یا حتیٰ ملک یا تمام دنیا اس کے دائرے میں آتی ہے؟ شاید اسی سوال کے جواب میں کہا گیا ہے: ”مالکیت مشاع کے نظریہ کے مطابق، اس کے ملکی فضاء وہ آزاد فضاء ہے

<sup>۱</sup> مہدی حائری یزدی ”حکمت و حکومت“ ص ۱۰۷، ۱۰۰۔

<sup>۲</sup> یہ مطلب اس روایت میں: ”من احیا ارضا میتة فھی له“ بیان ہوا ہے، بحار الانوار، ج ۷۶، ص ۱۱۱، حدیث ۱۰۔

کہ جس میں چند افراد مشترک طور پر ضرورت کے تحت زندگی بسر کرتے ہیں اور اسی کو انہوں نے اپنی اور اپنے خاندان کی زندگی بسر کرنے کا دائرہ قرار دیا ہے“۔ لیکن یہ بیان بھی اس دعویٰ کے ابہام کو دور نہیں کر سکتا اور مثال کے طور پر اس کی وضاحت نہیں کرتا ہے کہ ایران کے ان دیہاتوں کے لوگ جو عراق کی سرحد سے ملے ہیں، عراقی سرزمین کے ایک حصے یا پورے حصے کے مالک مشاع کیوں نہیں ہیں لیکن اس کے برعکس ایران میں اس سے بہت دور تک کی زمینوں کے مالک مشاع ہیں؟

بہر حال، اگر کوئی شخص کسی ایسی زمین میں داخل ہو جس کا کوئی مالک نہیں، اور اس میں کچھ کام کر کے اس زمین پر حق پیدا کر لے تو وہ اپنی ہمسائیگی میں موجود زمینوں پر جو دوسروں کی ملکیت میں یا کسی کی ملکیت نہیں بھی ہیں کسی قسم کا حق کسی دلیل کی بنا پر پیدا کر سکتا ہے؟ چہ جائیکہ ان زمینوں کے بارے میں حق پیدا کرنا جو اس زمین سے بہت دور واقع ہوں؟ اگر تیسرے دعوے کو قبول کریں اور حاکم کو ایک زمین کے مالکان مشاع کی طرف سے فقہی معنی میں وکیل جانیں، تو چونکہ وکالت فقہی<sup>۱</sup> ایک جائز اور موکل کی طرف سے ہر وقت قابل منوخ عقد ہے۔ وکالت فقہی حقوقی، اس میں وکیل، موکل کی طرف سے موکل کے امور کے سلسلے میں تصرف خاص یا تمام قانونی تصرفات کا حق پیدا کرتا ہے۔ یہ وکالت ایک قابل نسخ عقد ہے کہ اسے فقہی اور قانونی بحث میں ”عقد جائز“ سے یاد کیا جاتا ہے۔ اور مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب نظریہ کا مقصد یہی نظریہ وکالت ہے۔

۲۔ وکالت سیاسی، اس میں موکل کے بعض حقوق کے بدلے میں وکیل کچھ اختیارات کا مالک بن جاتا ہے۔ یہ وکالت یا عقود لازم کا ایک حصہ ہے کہ طرفین قرار داد میں سے کوئی ایک اسے نسخ نہیں کر سکتا ہے یا یہ قانون کے تحت تحقیق پیدا کرتی ہے۔ اور اپنی خصوصیات کے پیش نظر قانون کے تابع ہے۔ مذکورہ بیان کے پوشیدہ مغالطوں میں ان دو وکالتوں کے منہوم کے درمیان یہی الجھاؤ ہے۔ لہذا یہ مالکان جب چاہیں حاکم کو معزول کر سکتے ہیں۔ اس نظریہ میں اس نتیجہ کا اعتراف کیا گیا ہے۔ اس صورت میں ایسی

<sup>۱</sup> مہدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۱۱۳۔

<sup>۲</sup> وکالت کے دو مختلف معنی ہیں :

حکومت، سیاسی فلسفہ کے نقطہ نگاہ سے کسی قسم کی طاقت نہیں رکھتی، کیونکہ یہاں پر حاکم لوگوں کا وکیل ہے اور اگر وکیل موکل سے کوئی چیز چاہے اور اسے کسی کام کے انجام پر مجبور کرے تو موکل مجبور نہیں ہے کہ اس کی اطاعت کرے، حتیٰ اگر یہ امر وکیل کی وکالت کے دائرہ خاص میں کیوں نہ ہو۔ مثال کے طور پر، اگر کسی نے کسی شخص کو ایک معین قیمت پر اپنے گھر کو بیچنے کے لئے وکیل بنایا تو وکیل موکل کو اس قرار داد کے مطابق مذکورہ قیمت پر گھر بیچنے پر مجبور نہیں کر سکتا ہے، اگرچہ جب تک وکالت باقی ہے، خود وہ ذاتی طور سے یہ معاملہ انجام دے سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں، اس نظریہ کے مطابق حاکم صاحب حکم و اقتدار<sup>۲</sup> نہیں ہوتا۔ جب کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ یہ دو امر ہر حکومت کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ پس یہ نظریہ حکومت کے لئے قدرت و طاقت کی معقول عکاسی نہ کرنے کی وجہ سے ایک قابل قبول سیاسی نظریہ شمار نہیں ہو سکتا۔

چوتھا دعویٰ مالکیت خصوصی مشاع کے بنیادی نظریہ کے منافی ہے، کیونکہ جب افراد، ایک مشاع (مشترک) چیز کے مالک ہیں، تو اس چیز پر تصرف تمام وارثوں کی رضامندی پر منحصر ہے اور اس سلسلے میں کوئی دلیل موجود نہیں ہے کہ کوئی ایک شخص اس بنا پر مؤثر طور سے اس ملکیت مشاع پر قابض ہو جائے کہ اکثریت نے اسے اس کی اجازت دی ہو جبکہ اقلیت اس کے مخالف ہو اس لحاظ سے اگر مذکورہ مثال میں تمام ورثہ کسی خاص شخص کی وکالت پر راضی نہ ہوں تو وہ اکثریت کی موافقت پر مال مشاع میں تصرف نہیں کر سکتا۔ پس یہ نظریہ اکثریت کی حاکمیت کو اقلیت پر توجیہ نہیں کر سکتا ہے اور یہ ادعا حقیقت میں نظریہ مالکیت مشاع (مشترک) کو باطل کرتا ہے نہ کہ اس کی تائید۔ دوسری طرف، ایک مشاع (مشترک) زمین کے تمام مالکوں کی طرف سے ایک شخص کو وکالت دینے کے فرض پر چونکہ یہ وکالت عقد جائز ہے ان میں سے ہر ایک اس وکالت کو منسوخ کر کے حاکم کو معزول کر سکتا ہے۔ اس لحاظ سے اس نظریہ کے مطابق حاکم کی مجال نہیں ہے کہ وہ لوگوں پر حکم صادر کرے بلکہ ان میں سے ہر ایک اسے معزول کر سکتا ہے۔ کیا ایسے نظریہ کو سیاسی تفکر کے میدان میں پیش کیا جاسکتا ہے بہر حال ”وکالت“ کا نظریہ بذات خود، ایک بے بنیاد

اور ہر قسم کی قانونی، فلسفی اور سیاسی دلیل سے عاری نظریہ ہے۔ اور ولایت فقیہ کے نظریہ کی وضاحت اور اس کے استحکام کو دیکھتے ہوئے ”وکالت“ کے مقابلہ میں اس نظریہ کا دفاع کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، اگرچہ بعض لوگوں نے یہ اقدام کیا ہے۔<sup>۱</sup>

### ولی فقیہ کے شرائط

جو دلائل ولایت فقیہ کے سلسلے میں بیان ہوئے ان کے مطابق اسلامی معاشرے کی باگ ڈور وہ شخص سنبھال سکتا ہے جو فقاہت کے درجہ پر پہنچ چکا ہو اور الٰہی احکام کو باوثوق منابع سے استنباط کر سکتا ہو۔ البتہ روایات میں اس شخص کو ”راویان حدیث یا سنت امام معصوم علیہ السلام“ کے عنوان سے یاد کیا گیا ہے، اور اس سے قبل ہم وضاحت کر چکے ہیں کہ کسی حدیث یا سنت کو معصوم اماموں کی سنت یا حدیث کے طور پر وہی شخص بیان کر سکتا ہے جو فقیہ یعنی مجتہد ہو اور احادیث میں تعارض و ٹکراؤ کے حل، دلائل کو جمع کرنے کے طریقہ، اعتبار سند اور ان جیسے دیگر امور سے تفصیلاً آگاہ ہو۔ شائد روایات میں ”راویان حدیث و سنت“ کی تعمیر کو لانے کی دلیل یہ ہوگی کہ اس زمانے میں اصطلاح ”فقیہ“ یا ”مجتہد“ آج کے مصطلح معنی میں استعمال نہیں ہوتی تھی یا شائد اس کی علت یہ تھی کہ اس زمانے کے فقہاء راویوں میں سے ہوتے تھے، اگرچہ تمام راوی فقیہ نہ تھے۔ بہر صورت، عصر غیبت میں اسلامی معاشرے کی حکومت سنبھالنے کے شرائط میں سے ایک شرط ”فقاہت“ ہے اور اس سے مراد ”اجتہاد مطلق“ ہے، یعنی ایسا شخص جو ہر مسئلے کے حکم کو دینی منابع سے استنباط کر سکتا ہو اور اس کے اجتہاد کی قوت ایک خاص دائرہ میں محدود نہ ہو جس کو ”اجتہاد متجزی“ کہتے ہیں<sup>۲</sup>۔ یہی روایت ایک دوسری شرط، جس کی عقل بھی گواہی دیتی ہے، پر بھی دلالت کرتی ہے اور وہ شرط ”اپنے ذمہ لائے گئے امور کو چلانے کی صلاحیت اور طاقت“ ہے۔ یعنی اسلامی معاشرے کی حکومت کی باگ ڈور ایک ایسا عادل فقیہ سنبھال سکتا ہے جو اس معاشرے کا نظام چلانے کی توانائی رکھتا ہو۔ اس مطلب کی دلیل عقلی ”ارتکاز عقلاء“<sup>۳</sup> سے بھی

<sup>۱</sup> جوادی آملی: ”ولایت فقیہ“، ص ۱۱۲، ۱۱۰۔

<sup>۲</sup> جوادی آملی: ”ولایت فقیہ“، ص ۱۲۱، ۱۲۲؛ سید کاظم حائری: ”اساس الحکومت الاسلامیہ“، ص ۲۴۷۔

<sup>۳</sup> جو مطلب عقلاء کے ذہن کے اندر امر مسلم ہے اسے ”ارتکاز عقلاء“ کہتے ہیں۔

تائید ہوتی ہے۔<sup>۱</sup> پس ایک اسلامی حکمران کی بنیادی شرائط، فقاہت، عدالت اور اسلامی معاشرے کا نظام چلانے کی توانائی میں۔  
جمہوری اسلامی ایران کے قانون اساسی کی دفعہ نمبر ۱۰۹ میں ان تین شرائط کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

### رہبر کے شرائط اور صفات

۱۔ فقہ کے مختلف ابواب میں قومی صادر کرنے کی ضروری علمی صلاحیت۔

۲۔ امت اسلامی کی رہبری کے لئے ضروری عدالت و تقویٰ۔

۳۔ صحیح سیاسی و اجتماعی بصیرت، تدبیر، شجاع، مدیہت اور قیادت و رہبری کے لئے بقدر کافی قدرت۔ مندرجہ بالا شرائط میں پہلی شرط اجتہاد مطلق کی طرف ناظر ہے۔ اس لحاظ سے وہ فقہ کے مختلف ابواب میں افتاء کے لئے رہبر کی علمی صلاحیت کی صراحت کرتی ہے نہ کہ ایک خاص باب میں۔ اسلامی حاکمیت کی دوسری شرط ”عدالت“ ہے۔ اگرچہ ولایت فقیہ کے بارے میں موجود نقی دلائل میں اس شرط کا کوئی ذکر نہیں ہے، لیکن عقل حکم کرتی ہے کہ ایک عقیدہ پر مبنی حکومت کی باگ ڈور کسی ایسے شخص کے سپرد نہیں کی جاسکتی جو خود عمل میں ان اعتقادات کا پابند نہ ہو، اور اس عقیدہ کے قوانین کا کوئی پاس نہ رکھتا ہو۔ اور دوسری طرف ہمارے پیش نظر ایسی آیات و روایات میں جو فاسق اور غیر عادل کی اطاعت یا اس کی ولایت سے منع کرتی ہیں<sup>۲</sup>۔ جیسے آیت شریفہ:

:

(و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا و اتبع هواه<sup>۳</sup>) ”اور ہرگز اس کی اطاعت نہ کرنا جس کے قلب کو ہم نے اپنی یاد سے محروم کر دیا ہے اور وہ اپنے خواہشات کا پیروکار ہے“۔ اصول کافی میں امام محمد باقر سے ایک روایت ہے، اس میں امام، رسول اکرم صلی

<sup>۱</sup> منتظری: ”ولایت فقیہ“، ج ۱، ص ۳۲۷، ۳۱۹۔

<sup>۲</sup> منتظری: ”ولایت فقیہ“، ج ۱، ص ۲۸۹، ۲۰۰۔

<sup>۳</sup> کہف، ۲۸۔

اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نقل کرتے ہیں: امامت و حکومت کا سزاوار وہ شخص ہے جس میں تین خصوصیتیں پائی جاتی ہوں:  
۱۔ پرہیزگاری اور تقویٰ، جو اسے گناہوں سے بچائے۔

۲۔ حلم و بردباری، جس کے ذریعہ وہ اپنے غضب پر قابو پاسکے۔

۳۔ خیر خواہانہ سرپرستی، ان لوگوں کے لئے جن کی زمام اس کے ہاتھ میں ہوتا کہ وہ ان کے ساتھ ایک مہربان باپ کا سا برتاؤ کرے  
۱۔ مذکورہ شرائط میں دوسری شرط رہبری کی عدالت کی طرف ناظر ہے اور چونکہ عدالت کے چند مراتب قابل تصور ہیں اس لئے  
اس عبارت میں اس عدالت کی تائید کی گئی ہے جو امت اسلامیہ کے رہبر کے لئے لازم ہے۔ تیسری شرط میں رہبر کی صلاحیتوں  
کی وضاحت کی گئی ہے اور رہبر کے لئے صحیح سیاسی و اجتماعی بصیرت، تدبیر، شجاعت، مدیریت، قیادت کے لئے بقدر کافی توانائی  
جیسی تعابیر کے ذریعہ نظری و عملی ضرورتوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

### ولایت فقیہ کے حدود

”ولایت فقیہ“ سے مراد دلائل، غیبت کے زمانے میں فقیہ کو اسلامی معاشرے کے حاکم اور معصومین علیہم السلام کے نائب و  
جانشین کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے جو کچھ اسلامی معاشرے کی رہبری اور نظم و انتظام کے لئے ضروری ہے اور  
دنیا کے عتلاء اسے معاشرے کے رہبروں کا حق جانتے ہیں اور یہ حقوق و اختیارات معصومین کے لئے بھی ثابت تھے، عصر  
غیبت میں فقیہ کے لئے بھی ثابت ہے۔ اس مطلب کو ہمیں دلائل لفظی کے اطلاق، خاص طور پر توفیق شریف نے سمجھایا ہے۔  
اسی مفہوم کو فقیہ کی ”ولایت مطلقہ“ کہتے ہیں، جس کے مقابل میں ”فقیہ کی ولایت مقید“ ہے۔ ”اطلاق“، ”قید“ کے معنی  
میں، ایک مفہوم ہے جو ”تقید“ کے مقابل میں ہے۔ ولایت فقیہ کا اطلاق دو طرح کا ہوتا ہے: ۱۔ ان افراد کے سلسلے میں جن پر  
وہ ولایت رکھتا ہو (مولیٰ علیہم)

<sup>۱</sup> کلینیؒ، کافی، ج ۱، ص ۴۰۷ ”کتاب الحجۃ، باب ”ما یجب من حق الامام علی الرعیۃ“، حدیث ۸۔

۲۔ ان امور کے سلسلے میں جن میں ولایت رکھتا ہو۔ پہلی صورت میں فقہ اسلامی معاشرے کے تمام افراد، مسلمان، غیر مسلم، مجتہد، عام لوگ، اپنے مقلدوں اور دوسرے مجتہدوں کے مقلدوں بلکہ اپنے اوپر بھی ولایت رکھتا ہے۔ اور اگر کسی حکم کو اس کے معیار کے مطابق جاری کرے تو سب، حتیٰ تمام فقہاء، بلکہ وہ خود بھی اس کی رعایت کرے اور اس پر عمل کرے۔ اس امر کی دلیل جیسا کہ اشارہ ہوا ولایت کے دلائل لفظی کا اطلاق ہے<sup>۱</sup>۔ اس کے علاوہ ایسی چیز معاشرے کی رہبری و قیادت کے سلسلے میں عقلی یا عقلانی ضروریات میں شمار ہوتی ہے۔

اس نظریہ کے مقابل میں، ایک گروہ نے اصطلاح ”ولایت“ سے قیویت و سرپرستی کا مفہوم مراد لینے کی وجہ سے، جس میں مولیٰ علیہ (جس پر اس کی ولایت ہو) اپنے امور کو چلانے، اور نفع و نقصان کی تشخیص دینے میں عاجز ہو، یہ گمان کیا ہے کہ ”ولایت فقہیہ“ بھی اسی دائرے میں محدود ہے، یعنی ”قصر“<sup>۲</sup> تک مخصوص ہے۔

حالانکہ ہم اس سے پہلے اشارہ کر چکے ہیں کہ فقہ میں ”ولایت“ کا دو موقعوں پر استعمال ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک مورد مولیٰ علیہ (جس پر ولایت کی جاتی ہو) کے سلسلے میں ہے اور دوسرا مورد ولایت فقہیہ یعنی حاکمیت کا مفہوم ہے جس میں یہ چیز ہے ہی نہیں۔ اس بناء پر ”ولایت فقہیہ“ رہبری کے معنی میں ایسے لوگوں کی ناتوانی کے مفہوم میں نہیں ہے جو رہبری کے ماتحت میں تاکہ یہ دعویٰ کیا جائے کہ: ”ولایت فقہیہ کی حاکمیت کے تحت جمہوری اسلامی، ایک تناقض جملہ ہے“، بلکہ زیر ولایت افراد کے کمال صحت و توانائی کے باوجود، یہ ولایت زعامت و رہبری کے معنی میں ثابت ہے کیونکہ معاشرے کا نظم و نسق چلانا اس کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اس بنا پر تمام فقہاء پر نظریہ انتصاب کے مطابق، مقام ولایت رکھنے کے باوجود، مشہور اور صحیح نظریہ ہے لازمی ہے کہ زمام امور کو ہاتھ میں رکھنے والے فقہیہ کے حکم کی اطاعت کریں۔ اور اگر یہ اطاعت ان کی ناتوانی اور کمزوری کی وجہ سے ہوتی تو

<sup>۱</sup> اسی کتاب کے مبحث ”ولایت فقہیہ کے دلائل“ میں ”دلیل نقلی“ ملاحظہ ہو۔

<sup>۲</sup> ”قصر“ قاصر کی جمع ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ کوئی اپنے شخصی امور کو چلانے میں ناتواں ہو۔

ولایت فقیہ کے دلائل ان کو کیسے خال ہوتے؟ اور دوسری حیثیت سے، فقیہ معاشرے کے تمام شعبوں میں ولایت رکھتا ہے اور اور معیاروں کے مطابق ان میں حکم صادر کر سکتا ہے اور اگر اس نے ایسا کیا تو اس کی اطاعت سب پر واجب ہے۔ اس امر کی دلیل بھی دلائل لفظی کا اطلاق اور ایسی چیزوں کے سلسلے میں ولایت و زعامت کا لزوم ہے۔

چونکہ فقیہ، ولایت کے اختیارات، شارع مقدس کی طرف سے حاصل کرتا ہے، اس لئے اس کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ ان ضوابط کے مطابق عمل کرے جو مختلف امور میں شارع مقدس کی طرف سے پیش کئے گئے ہیں۔ فقیہ جس امر پر ولایت کے اختیارات استعمال کرنا چاہتا ہو، اگر وہ امر مباحات شرعی میں سے ہو یعنی ایسے امور میں سے ہو جو نہ واجب ہوں اور نہ حرام اگرچہ مستحب یا مکروہ ہوں تو اس صورت میں ولایت کے استعمال کا معیار ”مصلحت کا وجود“ ہوگا یعنی اگر اس میں معاشرے کے عام لوگوں، یا اسلامی نظام یا لوگوں کی ایک جماعت کا فائدہ ہو تو فقیہ اس منفعت کی بناء پر امر یا نہی کر سکتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے لوگ اپنی نجی زندگی میں شرع کی طرف سے مباح کاموں پر اپنی مصلحت کی تشخیص کے مطابق عمل کر سکتے ہیں۔ اس مطلب پر بہترین دلیل یہ آیت شریفہ ہے: (النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسهم<sup>۱</sup>) ”بیشک نبی تمام مؤمنین سے ان کے نفس کی بہ نسبت زیادہ حق تصرف رکھتا ہے“۔ پس اس کے بعد ولایت فقیہ کی دلیل کو اس سے منسلک کر دینا چاہئے، کیونکہ آیت شریفہ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خود لوگوں سے ان کے بارے میں زیادہ سزاوار ہیں۔ لہذا اگر لوگ کسی کام کو انجام دینے یا ترک کرنے کا اختیار رکھتے ہیں تو آنحضرت ﷺ بہ طریق اولیٰ یہ اختیار رکھتے ہیں کہ انہیں اس کام کے سلسلے میں امر یا نہی کریں اور دلائل ولایت فقیہ کے مطابق جو کچھ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وائمہ علیہم السلام کو معاشرے کی زعامت و رہبری کے لئے ثابت ہے، فقیہ کے لئے بھی ثابت ہے۔ اس لئے وہ بھی ایسا کر سکتا ہے<sup>۲</sup>۔ تشخیص مصلحت کے لئے ایک طرف یہ ضروری ہے کہ شرعی معیاروں کو ملحوظ نظر رکھا

<sup>۱</sup> مہدی حائری یزدی: ”حکمت و حکومت“، ص ۲۱۶۔

<sup>۲</sup> احزاب ۶۔

<sup>۳</sup> اسی کتاب کا مبحث ”ولایت فقیہ“ ملاحظہ ہو۔

<sup>۴</sup> اسی کتاب میں مبحث ”ادلہ ولایت فقیہ“ ملاحظہ ہو۔



جائے اور دوسری طرف مختلف انسانی علوم کے ماہروں سے رجوع کر کے حقیقی منفعت کی تائید حاصل کی جائے۔ اس اعتبار سے تشخیص مصلحت کے سلسلے میں ولایت کو بروئے کار لانے کے لئے ضروری ہے کہ مختلف ماہرین و اہل خبرہ کی رائے سے فائدہ اٹھائے۔

اگر فقیہ ایسے امور میں ولایت کو عملی جامہ پہنانا چاہے جن کے بارے میں شارع مقدس نے الزامی حکم جیسے وجوب یا حرمت صادر کیا ہو اور شارع کے لزوم کو غیر لازم یا اس کے برعکس کو لازم قرار دینا چاہے تو یہ امر ضوابط ”تزام“ کی رعایت سے مشروط ہے۔ ”تزام“ ایک ایسی حالت ہے جس میں دو لازم شرعی ایک ایسی حالت اختیار کر لیں کہ ان دونوں کی بجا آوری و اطاعت ایک ساتھ ممکن نہ ہو اور ان میں سے ایک پر عمل کرنا دوسرے حکم کے عصیان و گناہ کا سبب بنتا ہو۔ یہاں پر اہم لازم کو انتخاب کرنا چاہئے اور دوسرے لازم کو جو خود اپنی جگہ مهم ہے اہم پر قربان کر دیا جائے گا۔

انفرادی امور میں ”تزام“ کی تشخیص اور ”اہم“ کو ”مهم“ پر ترجیح دینا خود افراد کا فرض ہے لیکن اجتماعی امور میں یہ ذمہ داری معاشرے کے حاکم پر ہے کہ وہ اس سلسلے میں فیصلہ کرے اور معاشرے کے ہر فرد پر واجب ہے کہ اس کی اطاعت کرے۔ انفرادی امور میں ”تزام“ کے سلسلے میں عموماً جو مثال پیش کی جاتی ہے وہ حسب ذیل ہے: اگر کوئی شخص کسی کے گھر کے نزدیک سے گزرتے ہوئے دیکھے کہ ایک بچہ تالاب میں ڈوب رہا ہے۔ یہاں پر یہ شخص دو فرائض سے دوچار ہوتا ہے اور دونوں ایک ساتھ انجام نہیں دے سکتا ہے:

۱۔ بچہ کی جان بچانے کا فرض۔

۲۔ اجازت کے بغیر کسی کے گھر میں داخل نہ ہونے کا فرض۔

یہاں پر اسے چاہئے کہ اہم فریضہ کو جو بچہ کی جان بچانا ہے مہم یعنی کم تر اہمیت والے فریضہ پر قربان کر دے۔ یعنی اجازت کے بغیر کسی کے گھر میں داخل نہ ہونے پر بچہ کی جان بچانے کو ترجیح دیدے۔ اجتماعی امور میں ”تزام“ کی مثال یوں پیش کی جاسکتی ہے: فرض کریں ملک قحط سالی اور غذائی بحران سے دوچار ہوا ہے۔ حالات ایسے ہیں کہ اگر کوئی چارہ جوئی نہ کی جائے تو بہت سے لوگ مر جائیں گے اور اسلامی نظام بحران کا شکار ہو جائے گا۔ دوسری طرف ملک میں ایک غیر حلال غذا یعنی بغیر فلس والی مچھلی موجود ہے جس کے حلال ہونے سے اس بحران سے نمٹا جاسکتا ہے۔ یہاں پر اسلامی حکومت دو فرائض سے دوچار ہے:

۱۔ حفظ نظام کا وجوب۔

۲۔ بغیر فلس والی مچھلی کو کھانے کی حرمت۔

یہاں پہلا فریضہ جو زیادہ اہم ہے یعنی ملک کے نظام کے تحفظ کو دوسرے حکم جو کم اہمیت رکھتا ہے یعنی بغیر فلس کی مچھلی کھانے کی حرمت پر ترجیح دی جائے گی اور مچھلی کو اس صورت میں کھانا حلال قرار دے دیا جائے گا۔ لیکن اس مثال میں ”تزام“ صرف اسی صورت میں متحقق ہوتا ہے جب بھک مری کے بحران کو حل کرنے کے لئے دوسرا راستہ موجود نہ ہو۔ اس لحاظ سے ”تزام“ کی صورت میں جاری شدہ احکام اسی وقت تک باقی رہتے ہیں جب کہ ”تزام“ کے حالات باقی ہوں اور مذکورہ حالات کے بدل جانے کے بعد مذکورہ حکم بھی خود بخود بدل جاتا ہے اور اس کے بعد اسی پہلے شرعی حکم پر عمل کیا جائے گا۔ پس فقہیہ، غیر لازمی احکام کی صورت میں مصلحت کی رعایت کرنے اور الزامی احکام کی صورت میں ”تزام“ کے شرائط کی رعایت کرنے کے لئے ناگزیر ہے۔ اس کے علاوہ فقہیہ پر یہ بھی ذمہ داری ہے کہ جو کچھ اسلام میں انسان کے مختلف اجتماعی اعمال کے دائرہ میں بیان ہوا ہے جسے ہم نے جدید و مدون تفکر کے نظریہ میں ”مکتب“ اور ”نظام“ کے نام سے ذکر کیا ہے رہبران کا پابند ہوا اور اسلام کے اقتصادی، تعلیمی، اجتماعی وغیرہ نظاموں کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کرے۔ ولایت کے استعمال میں شارع کی طرف سے اس کے لئے یہ ایک ذمہ داری ہوگی۔

## فقیہ کی ولایت مطلقہ اور حکومت مطلقہ

گزشتہ بیان کے مطابق واضح ہوا کہ ”فقیہ“ ولایت کو علمی جامہ پہنانے میں بعض حدود کا پابند ہے، اگرچہ وہ ہر امر میں ہر کسی کے بارے میں حکم جاری کر سکتا ہے لیکن اس حکم کے جاری کرنے میں اسے مصلحت، تزام اور اسلامی نظام کی رعایت کرنا لازم ہے۔

پس فقیہ کی ”ولایت مطلقہ“ ایک خاص فقہی اصطلاح ہے جو ولایت فقیہ کو علمی جامہ پہنانے میں اور ان افراد کے بارے میں جو ولایت فقیہ کے تحت قرار پاتے ہیں استعمال ہوتی ہے اور اس سلسلہ میں محدودیت سے انکار کرتی ہے، لیکن یہ اصطلاح ولایت کو علمی جامہ پہنانے میں فقیہ کے لئے ہر قسم کی محدودیت اور ضابطہ عمل سے انکار کے معنی میں ہرگز نہیں ہے اور کسی بھی فقیہ نے اس سے یہ معنی نہیں لئے ہیں، بلکہ ہم اپنے اعتقاد کے مطابق اس طرح کی بات کو معصوم اماموں کے بارے میں بھی قبول نہیں کرتے کہ وہ حضرات کسی معیار اور ضابطہ کے بغیر کوئی حکم جاری کر سکتے تھے۔

اس سے بالاتر عدلیہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ بھی عبث اور کسی ضابطہ کے بغیر کوئی حکم نہیں کرتا۔ پس کیسے ممکن ہے کہ ایک فقیہ کسی معیار کے بغیر صرف اپنی مرضی و ارادہ کے مطابق ہر میدان میں ہر ایک کے بارے میں کوئی حکم جاری کرے؟ !! فوس کہ اس سلسلہ میں جہالت یا تجاہل عارفانہ اس کا سبب بنا کہ ایک گروہ نے ”ولایت مطلقہ فقیہ“ اور ”حکومت مطلقہ“ جو سیاسی بحثوں میں بیان ہوئی ہے کو یکساں گمان کر لیا اور اس سلسلہ میں وہاں جو کچھ کہا گیا ہے اسے ولایت فقیہ کی بحث میں بھی داخل کر دیا ہے۔ حالانکہ ”حکومت مطلقہ“ ایسی حکومت ہوتی ہے جس میں حاکم حکومتی مسائل میں کسی قسم کی محدودیت نہیں رکھتا اور نہ وہ کسی قسم کے معیار و ضابطے کی رعایت پر مجبور ہوتا ہے۔ لیکن فقیہ، جیسا کہ بیان ہوا ولایت کو علمی جامہ پہنانے میں خاص معیاروں کی رعایت کا پابند ہوتا ہے۔

<sup>۱</sup> اسی لئے Edvard Janks، کتاب ”حقوق انگلیس“ میں معتقد ہے کہ مبداء الزام (Compulsion) اس وقت ک مطلق العنانیت اور خود سرانہ اقتدار میں تبدیل نہیں ہو سکتا ہے جب کہ نظم و انتظام کے ساتھ ہو اور یہ نظم و انتظام اسی وقت متحقق ہو سکتا ہے جب قانون سازی

## اسلام کے نظام سیاسی میں ولایت فہیہ کا مقام

اگر اسلام کے مکتب اور سیاسی نظام کی تشریح کی جائے تو عصر غیبت میں ولایت فہیہ، مکتب کی ایک اساس قرار پائے گی۔ جس طرح ”ثبوت ولایت“، ”خدائے تعالیٰ کا عام مکتبوسی و تشریع میں تسلط“ کے معنی میں ہے اسی طرح ”نبی خاتم سے لے کر وصی خاتم (عج) تک حضرات معصومین کی ولایت“ بھی اسلام کے سیاسی مکتب کی بنیادوں کے زمرہ میں آتی ہے۔ اس لئے اگر ”ولایت فہیہ“ کو ہم قبول کریں تو یہ مطلب ”اسلامی سیاسی نظام“ کا ایک مستقل اور عالمی عنصر ہوگا، چاہے اس نظام کو علمی جامہ پہنانے کے لئے سیاسی لوازم فرق کرتے ہوں۔ یہ چیز ان تمام امور میں اسی طرح محفوظ اور بدون تحریف باقی رہے۔ اور اسلام کی طرف سے حکومت کی وہی شکل و صورت قابل قبول ہے جس میں عصر غیبت کے دوران فہیہ کا مقام ملک کے عالی ترین فیصلہ کرنے والے ایک اختیار مند منصب کی حیثیت سے محفوظ ہو۔

## ولایت اور دیگر اجتماعی ادارے

اب جبکہ ولایت فہیہ کے دلائل اور اس کے حدود معلوم ہو گئے، مناسب ہے دیگر سیاسی اجتماعی نہادوں (اداروں) کے ساتھ اس کی نسبت کے بارے میں وضاحت کریں۔ ہم یہاں پر اس سلسلے میں دو اہم مورد پر اکتفا کریں گے اور وہ ولایت فہیہ کا قانون اساسی سے ربط اور سیاسی پارٹیوں سے ان کا رابطہ ہے۔

## قانون اساسی اور فہیہ کی ولایت مطلقہ

جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ولایت فہیہ کے دلائل کا مفہوم و مطلب فہیہ جامع الشرائط کے لئے ولایت مطلقہ کا اثبات کرتا ہے۔ اب اگر ایک ملک میں ایک فہیہ کی قیادت میں ایک حکومت تشکیل پائے اور اس ملک میں فہیہ مذکورہ کی ہدایت و حمایت سے ایک آئین مرتب اور منظور ہو جائے اور اس میں فہیہ کی براہ راست مداخلت کے لئے کچھ حدیں مشخص کی جائیں اور حکومت کے

بقیہ کام دیگر کارگزاروں کے ذمہ کئے جائیں، ساتھ ہی فقیہ کی عالی ترین قیادت کو بھی تسلیم کیا جائے تو اس صورت میں یہ سوالات ابھر سکتے ہیں : ۱۔ کیا فقیہ قانون میں معین حدود سے آگے بڑھ کر اس سے وسیع تر دائرے میں براہ راست مداخلت کر سکتا ہے؟

۲۔ کیا وہ خود اس قانون کو بدل سکتا ہے؟

۳۔ ایسے قانون کی ولایت فقیہ کے نظام میں کیا اہمیت ہے، خصوصاً نظریہ انتصاب کے نقطہ نظر سے، جو ایک صحیح نظریہ ہے (یہ وہی مطلب ہے جو جمہوری اسلامی ایران کے قانون اساسی میں پیش آیا ہے اور اس کے بعد اس کے مشابہ سوالات کئے گئے اور ان پر وسیع پیمانے پر بحث ہوئی)۔ اس سے قبل ہم نے اشارہ کیا کہ : جب ایک فقیہ معین شدہ شرعی ضوابط کے پیش نظر حالات کے مطابق ایک حکم جاری کرتا ہے تو تمام لوگوں، من جملہ خود اس پر اس حکم کی اطاعت کرنا واجب ہے۔ قانون اساسی حقیقت میں احکام الہی و ولائی کا ایک مجموعہ شمار ہوتا ہے کہ اس کے ولائی احکام معین حالات و شرائط کے لئے وضع ہوتے ہیں اور جب تک وہ مصلحتیں اور مفادات موجود ہوں کوئی ان کی مخالفت نہیں کر سکتا، خواہ فقیہ ہو یا غیر فقیہ، رہبر ہو یا غیر رہبر۔

اس لئے جب تک قانون مطلوبہ مفادات و مصلحتوں کے پیش نظر اپنی جگہ پر باقی ہے فقیہ کو چاہئے کہ اس کے حدود کے اندر عمل کرے، مگر یہ کہ وہ ان موارد میں جبکہ وہ قوانین کے درمیان یا قانون اور احکام شرعی کے درمیان یا احکام شرع کے درمیان تزام کا شکار ہو جائے، لیکن اگر بعض امور براہ راست فقیہ کے ذمہ کئے گئے ہوں، جیسا کہ جمہوری اسلامی ایران کے قانون اساسی کی دفعہ نمبر ۱۱۰ میں بیان ہو چکا ہے اور بعض دیگر اداروں کے ذمہ رکھے گئے ہوں، لیکن قانون میں موجود حدود کے علاوہ فقیہ کی براہ راست مداخلت کے بارے میں وضاحت و صراحت نہ ہوئی ہو تو فقیہ ولایت مطلقہ کے استناد پر ان امور میں براہ راست مداخلت کر سکتا ہے، جن کی ذمہ داری قانون نے دوسرے اداروں یا کسی خاص شخص کو سونپی ہو۔ اگر فقیہ یا ان کے ماہر میثروں کی تشخیص پر مصلحت کے تحت ایک حکم کے بدلنے کی ضرورت ہو، جس کے نتیجہ میں قانون اساسی کے بدلنے اور اس کی جگہ پر ایک نئے

<sup>۱</sup> مجمع تشخیص مصلحت نظام کی تشکیل کے سلسلے میں حضرت امام خمینیؑ کا اقدام اسی امر کے مصداق میں شمار ہوتا ہے۔

قانون اساسی مرتب کرنے کی ضرورت پیش آئے تو اس صورت میں فقہ گزشتہ قانون اساسی کی جگہ پر ایک نئے قانون اساسی کو مرتب کرنے یا گزشتہ قانون اساسی میں ترمیم کرنے کا حکم صادر کر سکتا ہے۔

نئے قانون کے وضع ہونے کے بعد، اس نئے قانون کی اطاعت سب پر، من جملہ خود فقہ پر بھی واجب ہے۔ اگر بعض حالات میں کسی قانون کے نفاذ یا قانون میں معین شدہ طریقہ کے تحت کسی امر کے انجام پانے میں کوئی ایسی دشواری پیش آئے جو مصلحت نظام یا احکام اسلامی کے ساتھ سازگار نہ ہو اور حقیقت میں ”تزاحم“ کا باعث ہو تو اس صورت میں فقہ اس قانون کے نفاذ یا قانون کی معین شدہ شکل میں مذکورہ امر کو جب تک وہ مشکل موجود ہے معطل کر سکتا ہے۔

اس توصیف کے بعد پہلے دو سوالوں کے جواب واضح ہو جاتے ہیں لیکن تیسرے سوال کا جواب مندرجہ ذیل نکتہ پر غور کرنے کے بعد ہی ممکن ہے: جب کسی ملک میں ایک جامع الشرائط فقہ کی قیادت میں اسلامی حکومت تشکیل پاتی ہے تو ہمیشہ کچھ ایسے لوگ ہوتے ہیں جو ولایت فقہ کو اجتہاد یا تقلیداً قبول نہیں کرتے یا اس کی اور دوسروں کی ولایت کے حدود میں اختلاف نظر رکھتے ہیں۔ ایسی اقلیت سے مربوط افراد اپنے نظریات کے پیش نظر اپنے آپ کو تمام امور یا بعض امور میں فقہ کی اطاعت کے مقید نہیں سمجھتے، لیکن ایک ”قومی عہد و میثاق“ کے وجود کو ملک کے تمام باشندوں کے لئے ایک لازمی امر جانتے ہیں اور اگر اس قسم کا کوئی قانون موجود ہو تو اس کی اطاعت کرنا بھی لازم جانتے ہیں۔ قانون اساسی جو عام لوگوں کی رائے زنی کے لئے پیش کیا جاتا ہے اسی قومی میثاق کا مصداق بن سکتا ہے اور حقیقت میں یہ چیز خود ایک مصلحت ہے جو ایک ملک میں قانون اساسی کے وجود کا اقتضا کرتی ہے۔ اس طرح تیسرے سوال کا جواب بھی واضح ہو جاتا ہے۔ دوسری جانب لوگوں کی طرف سے ایسے قانون کو قبول کرنا جس میں حکومت کی شکل بھی بیان کی گئی ہو نظام کے سلسلے میں عوام کی پشت پناہی و حمایت اور اس کے تحقق کے لئے قومی عزم کی سند

<sup>۱</sup> علماء کے لئے خصوصی عدالتوں کا قیام ولایت فقہ کے اختیارات کے ان ہی مصادیق میں سے ہے جس کی امام خمینیؑ کی حیات میں چند پارلیمنٹ ممبروں کے سوال کے جواب میں امام نے وضاحت فرمائی تھی۔

ہوگا۔

### ولایت فہیہ اور سیاسی پارٹیاں

مقاوت نظریات پر مشتمل گروہ کے معنی میں، سیاسی پارٹیاں، قدیم زمانے سے آج تک ہر سماج میں موجود رہی ہیں لیکن جدید معنی میں سیاسی احزاب یا پارٹیاں، بیشک انتخاباتی اور پارلمانی قوانین کے نتیجے میں وجود میں آتی ہیں۔ اس لحاظ سے یہ مفہوم یورپ کی نئی تہذیب کی پیداوار ہے۔ یہ نظریہ یورپ میں تشکیل پایا پھر اس نے اپنے معیار و مبانی تمام دنیا میں پھیلا دئے۔ آج کل پارٹیوں کا وجود، عوام کی شرکت اور سیاسی آزادی کی علامت شمار ہوتا ہے۔

اس بناء پر اسلامی حکومت کی تشکیل میں اس مفہوم کو اجتماعی، سیاسی اور ثقافتی حالات سے مربوط ایک متغیر عنصر کی حیثیت سے دیکھنا چاہئے۔ اگر اس قسم کا منظر لوگوں کے سیاسی میدان میں حضور اور اسلامی نظام کو مستحکم و پائیدار بنانے میں موثر ہو تو یہ امر اس کے وجود کی ضرورت کا مقتضی ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر، اگر قانون نے پارٹیوں کے وجود کو قبول کیا، تو پارٹیاں دیگر قانونی امور کے مانند جب تک ان کی وجودی مصلحتیں باقی ہوں اور جدید مصلحتوں کے پیش نظر قانون میں تبدیلی رونما نہیں ہوئی ہو تو اپنی حیات کو جاری رکھ سکتی ہیں۔ ان کے ضوابط اور کارکردگی کے حدود قانون کے مطابق معین ہوتے ہیں اور وہ ان ہی حدود میں اپنا مفہوم رکھتی ہیں۔ جس سلسلے میں دقیق مطالعہ کی ضرورت ہے وہ پارٹیوں اور ولایت فہیہ کے درمیان نسبت کا مسئلہ ہے۔

حقیقت میں پارٹیاں عوام کے ارادوں کا جلوہ ہوتی ہیں، یہ ارادہ اسلامی حکومت کی تشکیل اور اس کے دوام کا ضامن ہے۔ اس لحاظ سے پارٹیوں اور ولایت فہیہ کی نسبت وہی ہے جو عوام کی ولایت فہیہ سے ہوتی ہے۔ البتہ مختلف اسلامی ممالک، من جملہ ایران میں تاریخی واقعات اس امر کے گواہ ہیں کہ بہت سے مواقع پر قومی عزم و ارادہ کا ظہور عوامی تھا اور احزاب کے قالب میں اس کا بہت کم اظہار ہوا ہے۔ دوسری طرف جو کچھ آج تک ایران کے اندر دیکھنے میں آیا ہے وہ حقیقی معنوں میں پارٹی کا مصداق

<sup>۱</sup> ابو الفضل قاضی: "حقوق اساسی و نہادی" (فارسی)، ص ۷۲۱، انتشارات دانشگاه تهران، اسفند، ۱۳۷۳۔ س۔ ہ۔ ش۔

بہت کم تھا۔ ملک کی داخلی پارٹیاں سیاسی مسائل کے اصلی محور کے تحت ایک واضح تعریف اور اساس کے بغیر صرف ایک قسم کے ذوق و سلیقہ کی مسین میں، اس لئے یہاں کے عوام نے نہ پارٹی کا استقبال کیا اور نہ جو کچھ اب تک وجود میں آئی پارٹی تھی۔ پارٹی بازی کی سب سے بڑی آفت یہ ہے کہ نظام کے کئی یا قومی مفادات سیاسی پارٹیوں کے مفادات کی بھینٹ پڑھ جاتے ہیں۔ بیشک یہ امر اسلامی نظام حتیٰ دنیا کے کسی دوسرے معقول نظام میں قابل قبول نہیں ہے۔



## ولایت فہم اور آزادی

کلمہ ”آزادی“ مختلف معنی جیسے اختیار، غرائز سے نجات اور رہائی کے معنی میں استعمال ہوا ہے لیکن جس آزادی کی سیاست میں بحث ہوتی ہے وہ شہری آزادی یا سماجی آزادی ہے۔ سماجی آزادی میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ حکومت یا قانون کس حد تک انفرادی آزادی کو محدود کر سکتے ہیں؟

## شہری آزادی: افراط و تفریط

کچھ لوگوں نے مذکورہ سوال کے جواب میں افراط کا راستہ اختیار کیا ہے اور انسان کے لئے ہر قسم کی پابندی کو بد بختی اور بے چارگی کا سبب جانا ہے۔ جان اسٹوارٹ مل (Jhon Stuart Mill) کہتا ہے ”وہ معاشرہ جو کسی بھی صورت میں آزادی کو محدود کرتا ہے (درحقیقت) کم عقل، کم جرأت اور کم استعداد افراد کو پرورش دیتا ہے“۔

روسو (Rousseau) کہتا ہے ”جو آزادی سے چشم پوشی کرے، اس نے آدمیت کے مرتبہ، حقوق، حتیٰ بشریت کے فرائض سے چشم پوشی کی ہے اور کوئی چیز اس خسارت کی تلافی نہیں کر سکتی“۔

اس قسم کے دانشور، آزادی کی حد بندی کو صرف اسی صورت میں قبول کرتے ہیں کہ خود آزادی، آزادی کے لئے رکاوٹ بنے۔ یعنی حالات ایسے پیش آئیں کہ ایک شخص کی آزادی دوسرے لوگوں کی آزادی سلب کر لے۔ اس لئے ان کے اعتقاد کے مطابق آزادی کی حد صرف آزادی ہے۔ اس گروہ میں سے کچھ افراد جیسے روسو، قانون سازی کو عوام کا حق جانتے ہیں اور حکومت کو ملت کے ارادوں کا نافذ کرنے والا جانتے ہیں لیکن کچھ اور لوگ جیسے جان اسٹوارٹ مل<sup>۳</sup> معتقد ہیں کہ انتخابات میں شرکت اور قانون سازی کا حق صرف ماہروں، تجربہ کاروں اور ایسے سیاستدانوں کو ہے جو سماجی امور کو پرکھنے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور اچھے اور

<sup>۱</sup> جان اسٹوارٹ مل ”About Freedom“ رسالہ ”دربارہ آزادی“ مترجم شیخ الاسلام، ص ۲۵، بنگاہ ترجمہ و نشر کتاب

۳۳۸۔ سہ۔ش۔

<sup>۲</sup> ”Jean Jaeques Rousseau“ کی ”Social Contract“ قرار داد اجتماعی ”مترجم شکیباپور۔

<sup>۳</sup> Jhon Stuart Mill

برے کی تشخیص دے سکتے ہوں۔ بعض لوگوں نے تفریط کا راستہ اختیار کیا ہے، جیسے کیا ولی ابو عوام کو ایسے جنگلی اور خونخوار جانور جانتا ہے جنہیں تہذیب و تمدن نے قید کیا ہے۔ اسی لئے جب یہ آزادی میں ہوتے ہیں تو دوبارہ اپنی سابقہ حالت یعنی وحشی گری اور خونخواری کی طرف پلٹ جاتے ہیں۔ کیا ولی کا نظریہ انگلستان میں ٹامس ہابز کے ذریعہ مورد تائید قرار پایا۔ ہابز کے اعتقاد کے مطابق آج کل کے معاشرے میں انسان کا نسبتاً مذہبانہ سلوک اختیار کرنے کا سبب یہ ہے کہ وہ اپنی فلاح و بہبود اپنے ہم نوع افراد سے جنگ و پیکار سے اجتناب اور حکومت کی قدرت کو قبول کرنے میں پاتا ہے۔ اس نے اجتماعی امن و امان کے بدلے میں اپنی فطری درندگی سے ہاتھ اٹھالیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہابز کے نظریہ کے مطابق انسانی سماج ایک جنگلی ہے جس میں جنگ و پیکار ہے اور حکومت نام کے ایک اڑدھاکو چائے اے قابو میں لائے<sup>۲</sup>۔ اس نظریہ کے مطابق ہابز حکومت کی ڈکٹیٹر شپ کی اس طرح توجیہ کرتا ہے کہ لوگوں نے ایک سماجی قرار داد کی بنا پر حکومت کے ساتھ یک طرفہ (ایقاعی) عہد و پیمان پر دستخط کئے ہیں اور اس عہد و پیمان کے مطابق سماجی امن و امان کے بدلے میں وہ اپنی آزادی سے دست بردار ہوئے ہیں۔

گزشتہ بیانات پر ایک سرسری جائزہ سے پتہ چلتا ہے کہ مغربی مفکرین کا آزادی کے سلسلے میں نظریہ انسان کے بارے میں ان کی پیش کردہ تفسیر سے مکمل ربط رکھتا ہے۔ اگر وہ انسان کے بارے میں بد بین ہوں تو کیا ولی اور ہابز کا راستہ اپناتے ہیں اور اگر خوش بین ہوں تو جان لاک اور ٹان جاک روسو کے نقش قدم پر چلتے ہیں۔ دوسری طرف روشن فکری کے دور کے یہ تمام مفکرین آپس میں بنیادی اختلافات کے باوجود، ایک نکتہ پر متحد و مشترک ہیں اور وہ یہ ہے کہ قانون کی تشکیل انسان کا حق ہے چاہے وہ اس کی وحشی اور خونخوار فطرت کے بھی معتقد ہوں۔

<sup>۱</sup> Mechiaveli

<sup>۲</sup> Leviatan

<sup>۳</sup> محمود صناعی ”آزادی فرد و قدرت دولت“ (فارسی) ہابز، لاک اور اسٹوارٹ مل کے سیاسی و اجتماعی عقائد کے بارے میں ایک بحث ان کی تحریرات کے انتخاب کے ساتھ۔ تہران، سخن فرانکلینی ۱۳۳۸ھ۔ جمل باروت؛ المجمع المدنی، ص ۱۴، ۱۸۔

## اسلام اور آزادی

اسلام کی نظر میں اگرچہ انسان ایک الہی فطرت کا مالک ہے اور یہ فطرت الہی اسے نیک کام اور اخلاقیات کی طرف دعوت دیتی ہے لیکن یہ مخلوق ایک مادی طبیعت کی بھی حامل ہے جو اس کے اندر وحیائے و بہیمانہ میلانات کا سرچشمہ ہے۔ انسان کی سعادت کا تحفظ اس میں ہے کہ اس کی فطرت اس کی خواہشات پر تسلط پائے لیکن اس دوران اس کی جائز خواہشات بھی پوری ہونی چاہیئے۔ دوسری طرف قانون سازی اور انسان کی دنیوی راہ کا تعین الہی ہدایات اور وحی الہی کی روشنی میں ہونا چاہئے، کیونکہ یہ خدائے تعالیٰ ہی ہے جو انسان کی فلاح و نقصان سے آگاہ ہے۔

اس توصیف کے پیش نظر اسلام کے لئے سیاسی تفکر میں انسان کو نہ کھلی آزادی کی اجازت دی گئی ہے جو اس کے لئے بے راہ روی اور بدکاری کا سبب بنے اور نہ بدینی کی بناء پر اسے اس امر کی اجازت دی گئی (ہے کہ انسان ہر قسم کی غیر عادلانہ و ظالمانہ حکومت کے سامنے سر تسلیم خم کر دے جو اس کی ہر قسم کی عظمت و کرامت کو اس سے چھین کر اسے ایک فعال و مختار و مؤثر مخلوق کے بجائے ذلیل و خوار کر کے رکھ دے۔

## ولایت فہیہ اور شہری آزادی

”شہری معاشرہ“ ان اصطلاحات میں سے ہے جو جدید تمدن کے زمانہ میں مغرب میں وجود میں آیا اور مغرب کے سیاسی فلاسفہ نے اس کی گوناگون تفسیریں کی ہیں۔ ہابز جیسے بد بین افراد نے انسانی معاشرے کے بارے میں تاریک تصویر کشی کر کے زور، زبردستی، خود غرضی، خوف، بے اعتمادی، لالچ اور بد کرداری کو شہری معاشرے کے فضائل کے طور پر پیش کیا ہے<sup>۱</sup>۔ ہابز کا شہری معاشرہ ایک ایسا معاشرہ ہے جس میں ایک خونخوار اژدہا ایک ایسے جھنجل پر کنٹرول کرتا ہے جس میں وحشی جانور جنگ میں مصروف ہیں<sup>۲</sup>۔

<sup>۱</sup> فطرت اللہ التي فطر الناس علیہا (روم ۳۰)

<sup>۲</sup> محمد جمال باروت، المجمع المدنی، ص ۱۵۔

<sup>۳</sup> محمد جمال باروت، المجمع المدنی، ص ۱۴، ۱۸۔

۔ ژان لاک روسو (Jean Jaeques Rousseau) کے اعتدال پسند نظریہ کے مطابق شری معاشرہ ایک سماجی قرار داد سے نشأت حاصل کرتا ہے جس میں ہر فرد شری آزادی کے بدلے میں اپنی فطری آزادی سے دست بردار ہو جاتا ہے۔ فطری آزادی وہی فرضی آزادی ہے جس کے ذریعہ انسان معاشرہ نہ ہونے کی صورت میں مطلق تنہائی کی حالت میں فطرت سے استفادہ کر کے اپنی خواہشات کی تکمیل کرتا ہے۔ شری آزادی، معاشرے کے دائرہ میں زیر تسلط چیزوں پر مالکیت کی آزادی ہے۔ فطری آزادی کی کوئی حد نہیں ہے۔ لیکن شری آزادی عمومی عزم و ارادہ کے دائرے کے اندر محدود ہوتی ہے۔

اگر مذکورہ تفسیروں کو شری معاشرے کی تعریف کا معیار قرار دیں تو ان کو اسلام اور اس کے سیاسی مفاہیم سے ہم آہنگ نہیں سمجھا جاسکتا ہے۔ لیکن شری معاشرے کے سلسلے میں جو گونا گوں تفسیریں ہوئی ہیں ان میں سے ایک کھلی تصویر ایسے معاشرے کے لئے بنائی جاسکتی ہے جو نہ صرف اسلامی مفاہیم سے ناسازگار نہیں ہے بلکہ اسلام کا تفکر اسی کی بنیاد پر تشکیل پایا ہے۔

یہ تعریفات یا تصویریں حسب ذیل ہیں: ۱۔ قانون کا محدود ہونا: شری معاشرہ ایک قانون مند معاشرہ ہے جس میں سماجی روابط کے محور کو قانون تشکیل دیتا ہے۔ یہ خصوصیت اسلام کے سیاسی تفکر میں جو ایک قانون مند نظام کو استحکام بخشنے کی تلاش میں ہے واضح طور دکھائی دیتا ہے۔

۲۔ انفرادی حقوق کا تحفظ: شری معاشرے میں افراد کے حقوق محفوظ رہنے چاہیں۔ اسلام کا سیاسی تفکر بھی انفرادی حقوق کو قبول کرتے ہوئے، حکومت پر فرض عائد کرتا ہے کہ اس کا تحفظ کرے۔

۳۔ قانون کے سامنے سب کا مساوی ہونا: شری معاشرے میں قانون کے سامنے تمام لوگ مساوی ہیں اور اسلام بھی اس مساوات پر تاکید کرتا ہے۔

۴۔ شری آزادی: شری آزادی اسی آزادی کو کہتے ہیں جو قانون کے حدود میں ہو اور اس آزادی کو اسلام بھی قبول کرتا ہے۔ ان اوصاف کے پیش نظر اگرچہ شری معاشرے کی کوئی بھی خاص تفسیر اسلام کے مفاہیم کے ساتھ سازگار نہیں لیکن اس معاشرے کی کئی خصوصیات اسلام کے تفکر سے مکمل موافقت رکھتی ہے۔ اس لحاظ سے مدیۃ النبی کو اسلام میں شری معاشرے کے مثالی نمونے کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے اور اسلام کو ایسے معاشرے کی تائیس میں پیش قدم شمار کیا جاسکتا ہے۔ جس شری معاشرے کی اسلام نے داغ بیل ڈالی اگرچہ وہ عملی اعتبار سے متحقق ہونے میں اپنی راہ سے ہٹ گیا، لیکن نظری بنیاد کے لحاظ سے استحکام و پائیداری میں بے مثال تھا اور ہے۔

### ولایت فقیہ اور حکومت اسلامی

موجودہ زمانے میں آج کے سیاسی جغرافیہ کے لحاظ سے دنیا مختلف ممالک میں تقسیم ہو گئی ہے اور حکومتوں کی طرف سے قرار داد کے تحت قبول شدہ سرحدوں کے ذریعہ یہ ممالک ایک دوسرے سے جدا ہوئے ہیں اور ہر ایک ملک میں ایک الگ حکومت موجود ہے۔ جو لوگ کسی ملک میں زندگی بسر کرتے ہیں کچھ خاص معیاروں کی بنا پر اس ملک کے شری باشندے شمار ہوتے ہیں اور دیگر لوگ غیر ملکی مانے جاتے ہیں۔ ایک ملک میں رائج قوانین و احکام میں سے کچھ اس ملک کے باشندوں سے مخصوص ہوتے ہیں اور کچھ صرف غیر ملکی باشندوں سے مربوط ہوتے ہیں اور کچھ دونوں کے لئے مشترک ہوتے ہیں۔

کیا یہ جغرافیائی سرحدیں اسلام کے نظریہ کے مطابق کوئی حیثیت رکھتی ہیں؟ دوسرے الفاظ میں جس دنیا کا اسلام خاکہ کھینچتا ہے، وہ کیسی ہے؟ اس سوال کے جواب میں کہنا چاہئے: اسلام خود کو تمام دنیا اور تمام زمانوں کے دین کی حیثیت سے پیش کرتا ہے اور پوری دنیا کو اپنی سرزمین جانتا ہے کہ وہاں پر اسے قبول کر کے اس پر عمل کیا جانا چاہئے۔ دنیا کے وہ حصے جہاں کے اکثر عوام نے اس الٰہی دین کو قبول کیا ہے، اسے ”بلد الاسلام“، یا ”دار الاسلام“، یعنی سرزمین اسلام اور باقی حصوں کو ”بلد الکفر“، یا ”دار الکفر“، یعنی سرزمین کفر کہا جاتا ہے۔ پس جس سرحد کو اسلام قبول کرتا ہے وہ صرف اعتقاد کی سرحد ہے اور اسلام کے نظریہ کے مطابق

یہ عقیدہ اسلام ہی ہے۔ (ان الدین عند اللہ الاسلام<sup>۱</sup>) اسلام نے ملک کے بدلے سرزمین کا مفہوم اور ملت کے بدلے امت کا مفہوم پیش کیا ہے یعنی اسلام قوم و نسل کے فرق کو قبول نہیں کرتا بلکہ صرف اعتقادات اور یقین کو مد نظر رکھتا ہے۔ اسلام کی سرزمین ایک ہے اور اسلام کی نظر میں فرضی و قرار دادی سرحدیں اس کے اتحاد و یکجہتی پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتی ہیں۔ مطلوبہ حالت میں اس سرزمین پر ایک معصوم امام کی حکومت ہونی چاہئے اور حضرت مہدی (عج) کی عالمی حکومت اسی آرزو کی تکمیل ہے۔ اگر معصومین کی غیبت کے زمانے میں ایسے حالات فراہم ہو جائیں اور مسلمانوں کی مصلحتیں اس امر کا تقاضا کریں کہ تمام سرزمینوں کا مجموعہ ایک سرزمین کی صورت اختیار کر لے تو اس صورت میں اس مجموعہ کا نظم و نسق فقہ کو چلانا چاہئے اور اگر اس سرزمین کے ہر حصہ کو ایک فقہ کے ذریعہ خصوصاً علاقائی فقہ کے ذریعہ چلانا مسلمانوں کے مفاد کے موافق ہو تو اسی طریقہ پر عمل ہونا چاہئے۔ اس بنا پر اسلام کے سیاسی مکتب میں ایک پائیدار اور عالمگیر بنیاد کی صورت میں سرزمین اسلام ایک ہی ہے لیکن مختلف مصلحتوں اور مفاد کی بنیاد پر اسے الگ الگ ملکوں یا ایک ملک کی مختلف ریاستوں اور صوبوں کی صورت میں یا دوسرے کسی قابل تصور صورت میں اس کا نظم و نسق چلایا جاسکتا ہے۔ یہ امور درحقیقت سیاسی طریقہ کار سے مربوط ہیں۔

### ولایت اور مرجعیت

اس سے پہلے بیان ہوا کہ پیغمبر اسلام تین عہدوں پر فائز تھے: ۱۔ آیات الہی کی تبلیغ، شرعی احکام کو پہنچانا اور لوگوں کی راہنمائی۔ ۲۔ اختلافی امور میں فیصلہ دینا اور لوگوں کے درمیان دشمنی و عداوت کو دور کرنا۔ ۳۔ ولایت اور حکومت۔ ساتھ ہی یہ بھی بیان ہوا کہ یہ تمام مراتب غیبت کے زمانہ میں بنا بر دلیل روایات جن میں سے بعض کا ذکر گزر چکا ہے فقہاء کے لئے بھی ثابت ہیں اور ان حضرات کے بھی تین منصب ہیں: ۱۔ قوی دینا اور عوام کے لئے اللہ کے مکی احکام بیان کرنا اور اس راہ میں ان کی ہدایت کرنا۔ ۲۔ قضاوت اور فیصلہ کرنا اور اختلاف نمٹانا۔

<sup>۱</sup> آل عمران، ۱۹۶۔

### ۳۔ ولایت اور حکومت۔

شیعہ تہذیب میں ”مرجعت“، ”ہیثمہ“، ”افتاء“، و ”ولایت“ کا آمیزہ رہی ہے اور مراجع عظام الہی احکام کے کلیات میں لوگوں کی ہدایت کرنے کے علاوہ سماج کے جزئی مسائل میں بھی رہبری و قیادت کی ذمہ داری نبھاتے رہے ہیں، حتیٰ بعض اوقات قصاوت کا فریضہ بھی انجام دیتے تھے۔ لیکن اگر ”افتاء“ اور ”ولایت“ کے عہدوں کو ایک دوسرے سے جدا کر کے مرجعت کے عنوان کو پہلے عہدہ یعنی افتاء پر ہی اطلاق کیا جائے تو چند سوالات درپیش ہوں گے: ۱۔ کیا مرجعت کو رہبری سے جدا کرنا جائز ہے؟ یعنی کیا یہ ممکن ہے کہ ایک شخص خدا کے کلی احکام کے سلسلے میں لوگوں کا مرجع ہو اور دوسرا اسلامی معاشرے کی رہبری کا عہدہ سنبھالے۔

۲۔ جدائی کے امکان کی صورت میں کیا متعدد رہبر اور متعدد مراجع کا وجود جائز ہے؟ یا دونوں کا ایک ہونا ضروری ہے؟ یا ان دونوں کے درمیان اس لحاظ سے فرق پایا جاتا ہے؟

۳۔ مرجعت و رہبری کے جدا ہونے کی صورت میں کیا تمام اجتماعی و انفرادی احکام میں رہبری کے علاوہ کسی اور کی تقلید کی جاسکتی ہے؟

### حکم اور قوی

مندرجہ بالا سوالات کا جواب دینے سے پہلے ضروری ہے کہ مفہوم قوی جو قوی دینے والے کا کام ہے اور مفہوم ”حکم“ جو رہبر کی طرف سے جاری ہوتا ہے، کے بارے میں مقدمہ کے طور پر کچھ مختصر وضاحت کی جائے۔ جب مجتہد ایک مسئلہ میں کلی الہی حکم کو دریافت کرنے کے لئے ”دینی منابع کی طرف رجوع کرتا ہے اور استنباط کے لئے موجود مختلف طریقوں سے استفادہ کر کے مطلوبہ حکم کو دریافت کرتا ہے اور اسے اپنے مقلدوں کے حوالے کرتا ہے تو اس کو ”قوی“ کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے ”قوی“،

دین کے عالمی حکم کا استنباط ہے جسے ایک خاص موضوع میں شناختہ شدہ طریقوں سے دینی منابع کی طرف رجوع کر کے حاصل کیا جاتا ہے۔<sup>۱</sup>

جب رہبر مکی الہی احکام، اسلامی نظاموں اور وقت کے حالات پر توجہ اور دقت نظر کے ساتھ کسی خاص مسئلہ کے بارے میں عام لوگوں کے لئے یا ایک گروہ کے لئے یا کسی خاص فرد کے لئے کوئی فریضہ مشخص کرے تو اس عمل کو ”حکم“ کہا جاتا ہے۔ پس ”حکم“ مکی الہی احکام اور اسلام کے عالمی اور دائمی قدروں کے علاوہ خاص حالات اور شرائط پر بھی توجہ رکھتا ہے۔ جب تک وہ حالت تبدیل نہ ہو جائے رہبر یا اس کے جانشین کی طرف سے جاری کیا گیا حکم لازم الاجراء رہتا ہے۔ بلاشبہ شارع مقدس کی نظر میں مکی الہی احکام اور فقیہ جامع الشرائط کے قوی کی اطاعت رہبر ولی امر کے احکام کے مانند لازم و مشروع ہے۔<sup>۲</sup> فرق یہ ہے کہ فقیہ کا قوی خود اس کے لئے اور اس کے مقلدوں کے لئے واجب الاطاعت ہوتا ہے جب کہ رہبر کے حکم کی اطاعت تمام لوگوں پر واجب ہوتی ہے۔

### رہبری سے مرجعیت کی جدائی

اس مقدمہ کے بعد اب پہلے سوال کے جواب، یعنی رہبری سے مرجعیت کی جدائی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ گزشتہ بحثوں میں ہم نے فقیہ کی رہبری کی بنیاد اور اس کے دلائل کو بیان کیا اور ہم نے دیکھا کہ فقیہ دینی قدروں اور معیاروں کی بنیاد پر اسلامی معاشرہ کو چلانے کے لئے رہبری و قیادت کے منصب کو اختیار کرتا ہے لیکن ”مرجعیت“ قوی دینے کے معنی میں ایک دوسرا امر ہے۔ پہلی قسم مکی و ثابت دینی احکام سے مربوط ہے اور اسے قوی کہتے ہیں اور دوسری قسم رہبر کی طرف سے جاری شدہ احکام سے

<sup>۱</sup> حضرت امام خمینیؑ نے ان طریقوں کو اجتہاد جوابری یا فقہ سنتی سے یاد کیا ہے۔ ملاحظہ ہو مہدی بادوی تہرانی کا مقالہ فقہ حکومتی و حکومت فقہی بمناسبت پنجمین سالگرد رحلت امام خمینیؑ، خصوصی نمبر، ص ۱۰، خرداد، ۱۳۷۳۔ سہ ش۔  
<sup>۲</sup> اس لحاظ سے بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ احکام شرعی دو قسم کے ہیں: ۱۔ احکام الہی، ۲۔ احکام ولایتی۔



مربوط ہے۔ ”مرجیت“ کے مفہوم کے ساتھ ”تقلید“ کا مفہوم آتا ہے، یعنی اگر کوئی مرجع ہے تو دوسرے اس کے ”مقلد“ میں۔ اس لئے مرجیت کے مفہوم کا جائزہ لینے کے لئے ضروری ہے کہ ”تقلید“ کے معنی کی بھی وضاحت کریں۔

”تقلید“ فارسی زبان میں کسی کی بلا دلیل پیروی کو کہتے ہیں، اقبال نے اپنے مشہور شعر: خلق را ”تقلید شان“ برباد داد ای دو صد لغت بر این ”تقلید“ باد میں اسی مفہوم کو پیش نظر رکھا ہے لیکن فقہی اصطلاح میں تقلید سے مراد، کسی خاص امر میں ایک غیر ماہر کا کسی متخصص و ماہر کی طرف رجوع کرنا ہے۔ اسی وجہ سے پہلے مفہوم کے برخلاف جو صاحبان عقل کی نظر میں منہی و مردود ہے، یہ دوسرا مفہوم کامل طور سے مقبول و معقول ہے، اور دینی مسائل میں تقلید کے جواز کی سب سے اہم دلیل یہی عقلانی نکتہ ہے کہ ایک غیر متخصص انسان جو دین کے مسائل سے گہری آگاہی نہ رکھتا ہو وہ تخصصی مسائل میں متخصص و ماہر شخص کی طرف رجوع کرے۔ تقلید کے تمام لفظی دلائل از قبیل آیت (فاصلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون<sup>۱</sup>) (اگر تم نہیں جانتے تو اہل علم سے دریافت کرو) یا اس مفہوم سے متعلق روایتیں عقلاء کی نظر میں تقلید کو مقبول اور مستحسن بناتی ہیں۔

اس اعتبار سے فقیہ کی مرجیت کا نکتہ یہ ہے کہ وہ فقیہ فقہی توانائی اور شرعی منابع سے احکام الہی کے استنباط کی مہارت رکھتا ہو، جبکہ رہبری اس سے آگے کی بات ہے اور وہ ہے اسلامی قدروں اور معیاروں کی بنیاد پر معاشرہ کو چلانا۔ اس بنا پر ممکن ہے کہ ایک فقیہ کو بیشتر فقہی توانائی کی بنیاد پر ”مرجیت“ میں کسی دوسرے فقیہ پر ترجیح حاصل ہو جائے، لیکن دوسرے فقیہ میں موجود معاشرہ کو چلانے کی توانائی کے اعتبار سے رہبری کے مسئلہ میں اسے پہلے فقیہ پر ترجیح حاصل ہوگی<sup>۲</sup>۔ لہذا مرجیت اور رہبری میں جدائی ایک معقول اور بعض موارد میں لازمی امر ہے۔

<sup>۱</sup> نحل، ۴۳۔

<sup>۲</sup> اس مسئلہ کو ”شرط علمیت“ کے نام سے جانا جاتا ہے اور اہل علم کی طرف رجوع وہاں پر واجب ہے جہاں : الف) اہل علم اور غیر اہل علم کے فتوے میں فرق ہو۔ ب) علم اور تخصص یا مہارت کے اعتبار سے اہل علم اور غیر اہل علم میں فاصلہ زیادہ ہو، اس طرح کہ غیر اہل علم کا فتوا اہل علم کے فتوے کے مقابلہ میں عقلاء کے نزدیک وہ مہارت نہ رکھتا ہو، چاہے تمام لوگوں کی نگاہ میں وہ فتوا گہرائی اور مہارت رکھتا ہو۔

### متعدد رہبر، متعدد مرجع

اب دوسرے سوال کی نسبت، یعنی متعدد رہبر یا مرجع یا دونوں میں جدائی کے امکان کے بعد رہبر و مرجع کا ایک ہونا، یہ بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ چونکہ مرجع کی طرف رجوع کرنا یعنی جاہل کا عالم کی طرف یا غیر ماہرین کا متخصص و ماہر کی طرف رجوع کرنا ہے لہذا متعدد ماہروں اور کئی مراجع کا اسلامی معاشرہ میں ہونا ممکن بلکہ ایک مطلوب امر ہے تاکہ تمام لوگ آسانی کے ساتھ ان کی طرف رجوع کریں اور اپنے احکام حاصل کریں، لیکن رہبری اور اسلامی معاشرہ کی قیادت کا مسئلہ چونکہ معاشرہ کے نظم سے مربوط ہے اور فیصلہ کرنے والے مراکز کی کثرت معاشرہ میں خلفشار کا باعث ہوتی ہے۔

ساتھ ہی رہبری کی اطاعت سب پر حتیٰ فقہاء پر واجب ہے لہذا قاعدہ کا تقاضا ہے کہ رہبر ایک ہی ہونا چاہئے۔ خاص طور سے جب زمین اور ملک اسلام کی نظر میں متعدد نہیں ہے اور ”سرزمین اسلام“ ایک اور واحد ملک شمار ہوتی ہے۔ البتہ ممکن ہے خاص حالات میں مصلح کا تقاضا ہو کہ علاقائی رہبری یا قیادت و رہبری کی اور دوسری شکلیں وجود میں آئیں لیکن بہر حال ان تمام قیادتوں کو جابگ ہونا چاہئے اور ایک روش پر عمل کرنا چاہئے تاکہ امت اسلام اختلاف کا شکار نہ ہو، جبکہ متعدد مراجع کے قیادتوں کے یکساں ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ ہر فقہ پر لازم ہے کہ وہ استنباط کے قاعدوں کی بنا پر اپنی تشخیص کے مطابق قیودی دے۔ پس قاعدہ یہ ہے کہ رہبر ایک ہو اور مرجع متعدد ہو سکتے ہیں اگرچہ دونوں کے لئے اس کے برعکس کا امکان بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ ان دونوں کا ایک ہونا اور ایک رہبر کا وجود جو مرجع بھی ہو، ممکن ہے۔

### غیر رہبر کی تقلید کے حدود

تیسرے سوال کے بارے میں یعنی کیا تمام مسائل میں رہبر کے علاوہ کسی دوسرے کی تقلید ممکن ہے؟ یہاں اس نکتہ پر توجہ رکھنا چاہئے کہ رہبر ”حکم“ دیتے وقت بیرونی شرائط کے علاوہ کئی الہی احکام اور اسلامی نظاموں کو بھی مد نظر رکھتا ہے۔ اس مقام پر جو اس کے لئے معیار ہوگا وہ خود اس کا قیودی ہے۔ دوسری طرف ہم کہہ چکے ہیں کہ رہبر کا حکم سب کے لئے واجب الاطاعت

اور لازم الاجراء ہے۔ اب اگر لوگ اپنے انفرادی اور اجتماعی مسائل میں رہبری کے علاوہ کسی اور کی تقلید کرنا چاہیں، ساتھ ہی اس کے بھی پابند ہوں کہ احکام میں رہبر کی پیروی کریں تو بعض موارد میں مشکل کا شکار ہو جائیں گے، یعنی رہبر اپنے قویٰ خاص کے بنیاد پر جو وہ اجتماعی و معاشرہ کے سلسلے میں رکھتا ہے کوئی حکم صادر کرے اور خود اسے یہ یقین ہو کر اگر اس کا قنوکچہ دوسرا ہوتا تو وہ یہ حکم صادر نہ کرتا، جبکہ لوگوں کے مرجع تقلید کا قویٰ وہی دوسرا حکم ہو تو اس صورت میں عوام رہبر کی اطاعت کے پابند کیسے ہوں گے؟ اس مشکل کو دیکھتے ہوئے یہ بات نظر آتی ہے کہ چونکہ رہبر کی پیروی سب پر واجب ہے اور اس حکم کی خلاف ورزی تمام فہماء کی طرف سے مردود ہے لہذا لوگ سماجی مسائل میں رہبر کے علاوہ کسی اور کی تقلید نہیں کر سکتے اور جو کچھ پہلے سوال کے جواب میں بیان ہوا وہ فردی مسائل سے مربوط ہے۔ اس دائرہ میں عوام رہبر کے علاوہ دوسرے کی تقلید کر سکتے ہیں۔

\*\*\*

## منابع و مصادر

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نبج البلاغه، صب حی صلح-
- ۳- ابن فارس، ابو الحسین احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقائس اللغة، تحقیق ضبط عبد السلام محمد بادون، قم: دار الکتب العمیه (امامعلیان نجفی)۔
- ۴- اردبیلی المولی احمد المقدس، مجمع الفائده والبرهان فی شرح ارشاد الاذہان، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۸۶ھ۔
- ۵- انصاری، شیخ اعظم مرتضی کتاب القضاء والشهادات، قم: مجمع الفکر اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۵ھ۔
- ۶- انصاری، شیخ اعظم مرتضی: الکاسب، خط طاهر خوشنویس، تبریز: ۱۳۸۵ھ۔
- ۷- باروت، محمد جمال، المجتمع المدني (منفوا و اشکالیه)، حلب: دار المصداق، ۱۹۹۵ء۔
- ۸- بحر العلوم، سید محمد، بلغة الفقیه، تهران: مکتبه الصادق، چاپ چهارم، ۱۳۶۲ھ۔
- ۹- البحرانی، سید هاشم الحسینی، تفسیر البرهان، قم: دار الکتب العلمیه، تهران، ۱۳۸۵ھ۔
- ۱۰- بی ناس، جان تاریخ جامع ادیان، مترجم: علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (علمی فرهنگی) چاپ پنجم، ۱۳۸۲ھ۔
- ۱۱- التستری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم: موسسه النشر الاسلامی چاپ دوم، ۱۴۰۰ھ۔

- ۱۲۔ جوادی آملی، عبد اللہ، شریعت در آئینہ معرفت، تہران؛ مرکز نشر فرہنگی رجا، چاپ اول ۱۳۶۶ھ۔
- ۱۳۔ جوادی آملی، عبد اللہ، ولایت فقیہ (رہبری در اسلام)، تہران مرکز نشر فرہنگی رجا، چاپ اول ۱۳۶۶ھ۔
- ۱۴۔ البجل العالی، زین الدین (الشہید الثانی) مسالک الافہام فی شرح شرائع الاسلام، قم: دار المہدی۔
- ۱۵۔ ابوالہری، اسماعیل بن حامد، الصحاح تاج اللغہ و صحاح العربیہ، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، لبنان: دار العلم للملایین، ۱۳۸۶ھ۔
- ۱۶۔ حائری، سید کاظم، اساس الحکومت الاسلامیہ۔
- ۱۷۔ حائری، سید کاظم، ولایت الامر فی عصر الغیۃ، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۸۴ھ۔
- ۱۸۔ حائری، شیخ مرتضیٰ، صلوٰۃ الجمعہ۔
- ۱۹۔ حائری یزدی، مہدی، حکمت و حکومت، انتشارات شادی، ۱۳۹۵ھ۔
- ۲۰۔ بحر العالی، وسائل الشیعہ، تہران: المکتبۃ الاسلامیہ، ۱۳۸۱ھ۔
- ۲۱۔ الحسینی العالی، سید محمد جواد، مفتاح الکرامۃ فی شرح قواعد العلامہ، قم: موسسہ آل الیث لاجیاء التراثہ چاپ مصر۔
- ۲۲۔ حلبی، ابوالصلاح، الکافی فی الفقہ۔
- ۲۳۔ حلبی، ابن ادریس، السرائر۔
- ۲۴۔ امام خمینی، روح اللہ الموسوی، کتاب البیع، قم: انتشارات امامعلیان۔
- ۲۵۔ روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی، مترجم: شکلیا پور۔

۲۶۔ الزبیدی، محمد مرتضیٰ، تاج العروس من جواهری القاموس، بیروت، مکتبۃ الحیاء۔

۲۷۔ سروش، عبدالکریم، ریشہ در آب است، نگاہی بہ کارنامہ می کامیاب پیا مبران، کیان فرہنگی، ش ۲۹۔

۲۸۔ سروش، عبدالکریم، قصہ ارباب معرفت، تہران، موسہ فرہنگی صراط، ۱۳۷۳ھ۔

۲۹۔ السیوطی، الدر المنثور۔

۳۰۔ صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، بیروت: دار المعارف للمطبوعات، بولہواں چاپ، ۱۴۰۲ھ۔

۳۱۔ صدر المتلین، محمد بن ابراہیم، الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسرار الاربعۃ العقلیۃ، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۳ھ۔

۳۲۔ صدوق، محمد بن علی بن الحسین، الامالی۔

۳۳۔ صدوق، محمد بن علی بن الحسین، عیون اخبار الرضا، ایک جلدی، قم: کتابفروشی طوسی، چاپ دوم، ۱۳۶۳ھ۔

۳۴۔ صدوق، محمد بن علی بن الحسین، کمال الدین و تمام النعمۃ (کمال الدین و اتمام النعمۃ)

۳۵۔ صدوق، محمد بن علی بن الحسین، معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر الغفاری، بیروت: دار المعرفۃ، ۱۳۹۹ھ۔

۳۶۔ صدوق، محمد بن علی بن الحسین، من لا یحضرہ الفقیہ، تہران: دار الکتب الاسلامیہ، ۱۳۹۰ھ۔

۳۷۔ صناعی، محمود، آزادی فرد و قدرت دولت۔ (بحث در عقاید سیاسی و اجتماعی ہابز، لاک، اسٹوٹ میل، ان کے منتخب کلمات

سے)، تہران: سخن و فراہنگی، ۱۳۳۸ھ۔

۳۸۔ الطوسی، شیک محمد بن محمد، الغیۃ۔

۳۹۔ عادل غاھر، الاسس الفلسفیه العلمانیہ، بیروت: دار السانی، ۱۹۹۳ء۔

۴۰۔ علی عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحکم۔

۴۱۔ الفیروزآبادی، القاموس المحیط، بیروت، مؤسسة الرسالۃ، ۱۴۰۶ھ۔

۴۲۔ الفیومی، المصباح المنیر، تصحیح محمد محی الدین عبدالحمید، ۱۴۳۷ھ۔

۴۳۔ قاضی، ابوالفضل، حقوق اساسی و نہادہای سیاسی، تہران، انتشارات فائزگاہ تہران، اسفند ۱۳۷۳ھ۔

۴۴۔ کارپنٹر، ہمنفری، عیسیٰ، مترجم: حسن کامشاد، تہران: طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴ھ۔

۴۵۔ کتاب مقدس، انجیل لوقا۔

۴۶۔ کتاب مقدس، عہد جدید۔

۴۷۔ الکری، علی بن الحسین، کتاب قواعد پر محقق لکری کا حاشیہ، خطی نسخہ۔

۴۸۔ الکری، علی بن الحسین، رسائل المحقق الثانی، (الکری)

۴۹۔ الکلبینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، بیروت: دار صعب، دار التعارف، چوتھا

چاپ، ۱۴۱۶ھ۔ مطہری، مرتضیٰ خاتمیت، تہران، انتشارات صدرا، دسواں چاپ، ۱۳۷۵ھ۔ ۵۱۔ مطہری، مرتضیٰ، ختم نبوت،

تہران، انتشارات صدرا، دسواں چاپ، ۱۳۷۵ھ۔